This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

CRITICA

RELIGIOSA E FILOSOFICA

LETTERE E SAGGI

DI

MONS. VINCENZO DI GIOVANNI

VESCOVO DI TEODOSIOPOLI

PROFESSORE NELLA UNIVERSITA' DI PALERMO

SOCIO CORRISPONDENTE DELL'ISTITUTO DI FRANCIA

Vol. I

PALERMO

Libreria Internazionale

ALBERTO REBER

1897

CRITICA

RELIGIOSA E FILOSOFICA

—

Vol. I

ringe e del cervello, dal primate che da scimmia divenne uomo, già sono centinaja di migliaja d'anni (se non si contano i *milioni di migliaja d'anni*, dovuti correre « perchè la serie intiera degli *antichi* dell'uomo abbia avuto il tempo di svilupparsi, dal monero fino all'*amphioxus* e dall'*amphioxus* ai selacî, e da questi all'*uomo-scimmia*) » (1); desta molta curiosità, o mio illustre signore, un libro sulla *Religione dell'avvenire* (2); e si tiene da dover avere alcuna importanza, quando l'autore è ben noto per altre opere, che già hanno avuto pubblico favore. Questo libro adunque dell'autore della *Filosofia dell'Inconscio*, non è fatto per restarsi non letto; nè l'autore l'ha voluto scrivere per passatempo; bensì occorrerà che sia letto da credenti e non credenti, da sovrannaturalisti e da razionalisti, da uomini di razza *germanica*, e da uomini di razza *latina*. L'Hartmann non ha soltanto scritto da filosofo e da razionalista, ma pur da tedesco; e condotto da stretta logica, ha portata nel suo libro la confessione di molte verità quanto alle condizioni morali e religiose de' nostri tempi, che difficilmente alcun'altro scrittore avrebbe così nettamente manifestate. E però, o mio caro e riverito signore ed amico, mi

(1) V. DUMONT, *Haeckel et la théorie de l'évolution en Allemagne*, p. 155. Paris, Germer Bailliere 1873.

(2) Paris, Ger. Bailliere, 1876, trad. de l'Allemand. Anche il Laurent dell' Università di Gand pubblicava nel 1870 un grosso volume con lo stesso titolo dell' Hartmann, *La Religion de l'Avenir*.

permetterà Ella che io le significhi qual giudizio io abbia potuto fare di questo libro, dal quale se non m'inganno credo verrà al Cristianesimo, e in ispecie al Cattolicismo, in opposto ai fini dell' autore, più bene che male.

Nella *Filosofia delle Scuole Italiane* che si pubblica dal conte Mamiani a Roma, due egregi professori, il Bonatelli e il Ferri, hanno discorso il primo della *Filosofia dell'Inconscio,* il secondo di questa *Religione dell'avvenire* dell'Hartmann; ma se il Bonatelli è andato esponendo ed esaminando distesamente la prima opera, della seconda il Ferri ha fatto un bel sommario, benchè non si sia fermato ad altro nella sua critica, tranne a quanto riguarda il principio fondamentale del teismo, pur oppugnato dal tedesco scrittore con l'essere inconsciente e impersonale, immanente in ogni cosa. E il Ferri volle attendere alla questione *essenziale* del teismo, senza toccare le altre questioni, perocchè, avvisó « quando un muro maestro minaccia di crollare, si pensa a puntellarlo e assodarlo, piuttosto che badare alle sue screpolature (1) ». La quale opera è certamente lodevolissima: ma il valore del libro non si rileva appieno, e un esame di tutte le gravissime quistioni che tocca, credo conveniente, anzi necessario, perchè si sappia chiaramente in quale stato sia venuta la *quistione della religione* presso le scuole tedesche

(1) V. *Filosofia delle scuole italiane,* an. VI, vol. XII, disp. 2ª. ott. 1875, p. 187.

filosofiche o naturalistiche; le quali credono dover governare l'avvenire della scienza, dell'arte, della civiltà in Europa, se non pure in tutte le terre abitate dall'uomo.

Il libro adunque dell' Hartmann, composto di nove capitoli, ha tre parti; l'una, che è la più breve, de' principii, ed è l' applicazione della così detta evoluzione, alla Religione; l'altra dell'esame dello stato presente del Cristianesimo, sotto le due forme del Protestantesimo e del Cattolicesimo; e l'ultima, come conseguenza, della necessità di una nuova religione universale, che dee essere la Religione dell'avvenire; non potendosi più ritenere come Religione viva ed attiva il Cristianesimo o evangelico o cattolico.

Dice l'autore la nostra epoca la piú *irreligiosa* che mai sia stata; benchè dall'altra parte difficilmente, avvisa, potrà essere recata in esempio altra epoca « che le questioni religiose abbiano agitato più profondamente (p. 7) ». Il qual giudizio invero con buona grazia dell'Hartmann, porta tutt'altro del carattere di *irreligiosa* dato alla nostra età, sopra tutte le altre. Chè quando per tutto si affacciano le quistioni religiose, e gli animi sone da queste fortemente scossi o credendo o non credendo, ciò è segno non di età irreligiosa, ma ben altrimenti. Anzi l'autore medesimo per questa condizione dei tempi nostri disapprova l' *indifferentismo* passato, che quasi credette o la religione non aver più potere sul popolo, o il popolo poter far di meno

di una religione; sì che egli attribuisce a siffatta indifferenza la colpa di aver fatto pigliare da un lato alla Chiesa cattolica una preponderanza tale da meravigliare e far temere del suo dominio sulle moltitudini, e aver fatto salire per altro lato la democrazia sociale sino ai brutali orrori della Comune di Parigi, resi possibili dall'aver spogliato il popolo della sua religione (p. 8, 9). Ond'è, che provando questi fatti come la Religione sia *indispensabile* al popolo, perchè sia educato al senso dell'ideale e non imbestialisca, e se si trascura vengon così favorite le tendenze ostili alla coltura (vuol dire le tendenze cattoliche), il problema religioso secondo il nostro autore nelle presenti condizioni è assai grave; e da ciò « lo zelo col quale s' intende da molti a produrre una religione che, stando in armonia collo spirito moderno e coll'intendimento della civiltà nostra, sappia ben rispondere all'alto ufficio di condurre l'educazione ideale del popolo (p. 9) ». Così da *irreligiosa* quanto nessun'altra età, l'Hartmann fa dell'età nostra non più satisfatta del Cristianesimo, un'età tutta occupata a partorire nuova religione; e indi il suo studio se la nuova forma religiosa debba o no legarsi per continuità storica alle religioni tradizionali, e procedere per trasformazione e innovazione, ovvero per evoluzione; appigliandosi l'autore meglio che alla rivoluzione che sarebbe istantanea rottura, all' opera della evoluzione, per la quale il nuovo intromesso nell'antico va facendo mano mano scomparir questo, sino

che non sia riconosciuto più l'antico e comparisca la nuova direzione, come avvenimento che abbia altro nome e non sia uscito dallo stato precedente (p. 12). E però il resultamento di questo lavoro nella dogmatica cristiana, cominciato da tre secoli, cioè dalla comparsa della Riforma, crede l' autore potersi studiare assai nettamente nel così detto *Protestantesimo liberale*, legittima conseguenza del protestantesimo ortodosso o positivo di Lutero e dei primi riformatori, la cui opera è giudicata con ammirevole logica.

Il vecchio protestantesimo, per detta dell'Hartmann, ha compita la sua opera di dissoluzione notomizzando il Cristianesimo; e il nuovo protestantesimo liberale è un contro senso, annunziandosi tuttavia come Religione e come credenza in Gesù Cristo e nei Vangeli, quando, sottratta la divinità a Gesù, e negata la ispirazione ai libri sacri, onde la loro autorità, nient' altro resta che possa esser fondamento a religione alcuna. I primi riformatori furono più cattolici che protestanti, nel rigore della logica; essi non s' avvidero che la loro fede nella infallibilità degli scritti canonici, fede succhiata col latte, non aveva altro fondamento e altra guarentigia che la fede alla infallibilità della Chiesa e della tradizione ecclesiastica; non sospettarono punto che protestando contro la infallibilità della Chiesa e della tradizione, minavano il suolo che sosteneva la fede dell'altra infallibilità, e che lo scrollamento completo non doveva aspettare se non solamente

il tempo (p. 18)». La *missione storica* del Protestantismo fu la *negazione,* la *distruzione,* la *demolizione* della dogmatica cristiana; e il compimento dell'opera è toccato, dice l'Hartmann, ai nostri giorni, e ne è testimonianza il protestantesimo *liberale.* Lo scopo del protestantesimo liberale è stato di far camminare il Cristianesimo colla coltura moderna: ma appunto questo intendimento ha perduto il cristianesimo del protestantesimo liberale, il quale si è già scristianeggiato, con contraddizioni *mortali*; tirando così involontariamente le ultime conseguenze del principio della Riforma. Il Cattolicismo, avverte l'autore, «col merito del coraggio e della logica» è restato fermo alla sua intima essenza, e si è avveduto sempre e chiaramente della posizione non sostenibile e contradditoria del protestantesimo (p. 27, 28): ma questo per fredda e sempre avanzata critica è giunto a negare ogni autorità, cioè non solo quella de' Papi, dei Concilii, della tradizione e dei Padri della Chiesa, del Nuovo Testamento e dei suoi autori, bensì fin l'autorità stessa di Colui, a cui i riformatori si appellavano come a fonte diretta della divina rivelazione (p. 89). Sì che l'Evangelo può bene esser citato come qualsiasi altro libro, ma non più come libro divino; e se Gesù potrà essere rispettato come qualsiasi altro uomo virtuoso, non ha più diritto alla vecchia adorazione e a dare nome e una religione, alla quale non può dare autorità divina: e infatti l'autorità di Gesù oggi non vale nel protestantesimo liberale se non

per negare i dommi fondamentali dell'antica dogmatica cristiana (p. 93). Se non che, la fede del cristiano in Gesù consiste nel crederlo Uomo Dio: e però, mancata questa credenza, non si è più cristiani (96), e il protestantesimo liberale *è fuori della religione cristiana*, e ha già interrotta la continuità storica col fondamento essenziale del Cristianesimo (p. 96). Il protestante liberale si dice tuttavia cristiano: ma alla domanda *siamo noi ancora cristiani?* lo Strauss non seppe rispondere se non negativamente (p. 97). Al protestantesimo liberale non è restato che un *simulacro* di teologia; e la sua *metafisica* è contradittoria, o meglio in apparenza è teistica, in fatto naturalistica; nè la sua *etica* vale più della metafisica. L'etica, perchè si dica religiosa e si predichi con autorità, bisogna fondarsi sulle basi metafisiche della religione: mancate queste, come è avvenuto nel protestantesimo liberale, non ha più ragione di essere, e il predicatore liberale non può più darsi l'autorità di parlare in nome di Dio o dei precetti divini del Vangelo. Il suo *Amore* come principio della morale può bene essere morale, ma non avrà mai il carattere di precetto religioso, (p. 122 123). Pertanto il protestantesimo liberale, conchiude rigorosamente l'Hartmann, è un fenomeno storico che è divenuto necessariamente *irreligioso*; perocchè ha preso per regola gl'interessi della cultura moderna, tentando di accomodare ad essa il Cristianesimo, quando questa cultura moderna, di cui si è creduto poter fare una regola pel

cristianesimo, ha per se stessa un carattere irreligioso, e deve la sua origine alla lotta del principio mondano contro la religione (p. 124). É da ciò che « il protestantesimo liberale consiste in una metafisica indecisa, insufficiente e triviale, che si cela al possibile agli occhi della critica; in un culto felicemente nudo di ogni mistero, ma non però scevro di contraddizioni; e in una morale separata dalla metafisica, e perciò irreligiosa; oltre che si riposa sopra una concezione del mondo, che pel suo carattere ottimista e contento, non è in istato di sostituire una religione; e presto o tardi lascerà perire per inazione in mezzo alla mondanità e al benessere, i resti di religiosità che esso ha conservati (p. 128).

Parrebbe, o illustre signore, che, non potendo più dirsi una religione il protestantesimo liberale oggimai ridotto al razionalismo, resterebbe sempre il Cristianesimo positivo o della Chiesa cattolica, o del protestantesimo ortodosso della Chiesa Evangelica (e ci sarebbe pur la Chiesa greco-russa), a poter soddisfare il bisogno di religione ne' popoli, anche in mezzo alla *cultura moderna* dell' autore, tanto tenera del bene de' popoli. Ma l' Hartmann respinge il Cristianesimo stesso sotto qualsiasi forma, come tale che è finito di vivere, e inconciliabile co' tempi nostri: e se qualcosa può restare, anzi deve restare del Cristianesimo nella Religione novella, è solamente il Cristianesimo primitivo, la dottrina stessa di Gesù, il quale non credette mai

di fondare una religione con dommi e riti e autorità divina, come fu indi creduto (p. 83), e va tuttavia predicato, dopo le manipolazioni teologiche di S. Paolo e di S. Giovanni. Per l'Hartmann, non si dee credere a Gesù se non nel senso stesso che egli credette in lui: e sopra questa gravissima questione il filosofo tedesco con la più aperta leggerezza, anzi grossolana ignoranza della materia, ci dice che « va già ammesso ch' egli non credette in sè stesso nè come persona divina preesistente, nè come mediatore nel senso di S. Giovanni, nè come redentore nel senso di S. Paolo, nè come modello morale scevro di ogni peccato; ed è parimente ben sicuro che egli non ha creduto in se stesso come apostolo di una novella dottrina religiosa, o come *fondatore di religione*. Sarebbe restato molto sorpreso e incredulo a chi gli avrebbe profetizzato che alla sua attività religiosa si sarebbe apposta la nascita di una novella religione, che avrebbe perseguitato il giudaismo, donde usciva, con odio ardente e invelenito (p. 72) ». Gesù non fu e non si tenne altro che un giudeo, un profeta come i precedenti, annunziatore del Regno di Dio, cioè del Regno del Messia, il quale sarebbe venuto dopo scomparso quel regno del mondo che combatteva colla sua predicazione (p. 83): tutt'altro non appartiene a Gesù, nè a lui si dee riferire il Cristianesimo colle sue dottrine trinitarie e i suoi dogmi dell'incarnazione e della redenzione, o meglio colla interpretazione ideale delle credenze

messianiche de' Giudei. Di più, quanto alla *concezione del mondo*, Gesù credendo alla prossima fine di tutte le cose tenne in disprezzo lo stato, la famiglia, il lavoro, la proprietà; cioè tutti i beni della terra, ai quali attende la coltura moderna: e rispetto a morale nulla di diverso dalla legge, dalla correlazione di diritto e dovere assai *triviale*, dalla massima comune, appena citata senza sviluppamento, dell'amore di Dio e del prossimo, e del comando di imitare il Padre celeste, prendendo per *modello etico* il Dio personale: « la quale concezione vien meno insieme col teismo trascendente; stante con un Dio immanente non potersi dar questione di relazioni etiche tra lui e le sue manifestazioni (p. 78) ». Onde è che da questi accenni alla dottrina propria di Gesù e al senso ch'egli ha creduto dare alle sue parole, « è ben chiaro, dice l'Hartmann, come l'impresa di risuscitare pel nostro tempo tutto il *Cristianesimo di Gesù* sia anche mille volte più chimerica di quella di richiamare in onore il *paulinismo* e il *gioannismo* della Chiesa primitiva (!).

La confutazione, o egregio signore, di quanto l'Hartmann ha ripetuto con rara sicumera, sopra Gesù e il suo cristianesimo, può farla anche una donnicciuola che abbia sentito leggere il Vangelo, o avrà ascoltata la istruzione domenicale del suo parroco. Gesù non si credette persona divina! Ma ha letto mai l'Hartmann i Vangeli sinottici che cità? ha cercato mai la ragione della condanna di

Gesù; ha sentito mai gli ebrei scolparsi della morte di Gesù, perchè si predicava Dio, dicendosi suo figliuolo? Non gli è venuto mai all'orecchio il clamore delle turbe giudaiche, soffiate da' seniori e da' sacerdoti, gridanti a Pilato: « nos habemus legem, et secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit (Ioann. XIX 7)? » Il Cristianesimo non si può studiare che nei Vangeli, negli Atti e nelle Epistole degli Apostoli, e nella tradizione della Chiesa o scritta o viva. Ora, dove l'Hartmann, co' nuovi teologi del Protestantesimo liberale, ha trovato che la fede nella divinità di Gesù Cristo, non sia stata la prima pietra angolare del Cristianesimo, s'intende, predicato da Gesù Cristo; la cui personalità divina confessava Simone Pietro alla interrogazione di Gesù fatta agli Apostoli: « vos quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus, filius Dei vivi? » Alla quale confessione Gesù soggiungeva: « Beatus es, Simon Barjona: quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. (Matth. XVI, 15-17)! » All'apparenza della carne Gesù era uomo; quindi il crederlo figlio di Dio, il Cristo, veniva da rivelazione del Padre: dal quale Gesù predicava avere avute consegnate tutte le cose, sì che niuno conobbe il Figlio se non il Padre, nè altri conobbe il Padre se non il Figlio, e colui a cui il Figlio volle far rivelazione: « omnia mihi tradita sunt a Patre meo. Et nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui volerit

Filius revelare (Matth. XI, 27) ». E saprà il dottore Hartmann che queste parole appartengono ai λόγια del Signore, riferiti da S. Matteo, e non contraddetti a S. Matteo dalla critica evangelica de' teologi di Tubinga; si che sono di un testimonio di udita che convisse con Gesù (1). La divinità di Gesù è supposta in ogni sillaba de' Vangeli; e se è più esplicita in quello di S. Giovanni, fu per l'intendimento dello scrittore che faceva testimonianza sopratutto di questa divinità del Cristo in tempo che già erano comparsi i protestanti liberali e i teologi razionalisti di quel primo secolo del Cristianesimo, voglio dire Cerinto, Ebione, Valentino, precursori di Ario, e più tardi di Socino, dello Strauss, del Renan. Senza la fede in Gesù Cristo come persona divina, non avrebbero avuto ragione di sorgere que' primi eretici, nè gli ultimi: la negazione vien dopo logicamente della affermazione; e il Renan ebbe a dire recentemente allo Strauss: « se non ci fossero più credenti ortodossi, nè voi, nè io esisteremmo; saremmo in faccia di uno stupido materialismo volgare, che ci ucciderebbe ben meglio che i teologi (2) ». Poi per Gesù, dice l'Hartmann, non ave-

(1) V. nel mio libro *Scritti Apologetici* (Palermo 1875), lo scritto *sulla Critica degli Evangeli*, e *sulla Vita di Gesù di E. Renan:* e nella *Filosofia delle Scuole Italiane* le dispense di ottobre e dicembre 1875, nelle quali si discorre sopra essi miei *Scritti.*

(2) V. *La Reforme intellectuale et morale,* trois. edit *Nouv.. Lettre à M. Strauss,* p. 193, Paris, 1872.

vano valore alcuno lo Stato, la famiglia, il lavoro: e questa ignorante espressione è gettata in faccia al vangelo che fa dire a Gesù: « reddite quae sunt Caesaris, Caesari (Matth. XXII, 21) »; e lo fa intervenire alle nozze in Cana di Galilea (Ioan. II), e confermare la santità e l'indissolubilità del matrimonio (Matth. XIX, 4-9), e ricordare colla parabola delle vergini fatue, e coll'altra del traffico de' talenti (Matth. XXV) e del servo pigro, quanta importanza abbia il lavoro, le previggenza, l'adempimento de' proprii doveri. Che se esalta la provvidenza del Padre celeste, che provvede anco al giglio del campo e al volatile dell'aria, questo è fatto perchè l'uomo non imbrutisca negli interessi della terra, dimenticando l'anima pel corpo: onde « Nonne anima plus est quam esca; et corpus plus quam vestimentum? Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea; et Pater vester coelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis? Quaerite ergo primum regnum Dei, et justitiam eius: et haec omnia adicientur vobis (Matth. VI, 23-33) ». E quando fu predicato a tutti: « dignus est operarius mercede sua;... unusquisque enim onus suum portabit (I ad Timoth. V. 18), » fu forse questa sentenza l'abolizione del lavoro? O sarà l'abolizione della proprietà l'altro consiglio che è dato a uno che voleva sapere quel che doveva fare per la vita eterna: « omnia quaecumque habes vende, et da pauperibus?»; e ciò perchè « dives erat valde »; sì che « his ille

auditis, contristatus est »; onde Gesù dovette esclamare « videns illum tristem factum: Quam difficile, qui pecunias habent, in regnum Dei intrabunt! (Luc. XVIII) ». La ricchezza, non bene usata (qui petit a te, da ei. (Math. VI, 24) nuoceva a quell' uomo nella salute dell' anima (non potestis Deo servire et mammonae. (Math. VI, 24), perocchè il suo cuore era tutto appreso a quella; e quindi, domandando a Gesù: « Magister bone, quid faciens vitam aeternam possidebo? » Gesù gli rispondeva: « adhuc bonum tibi deest: omnia quaecumque habes vende, et da pauperibus ». Nel *vende* e nel *da pauperibus* c'è l' uso della proprietà, non l' abolizione. Vero è che Gesú predicava chi non avesse lasciato la sua casa, i genitori, le sorelle e i fratelli, non potere essere suo discepolo: ma aggiungeva dover lasciare eziandio *la sua anima* (Matth. XXIX) per lui; e nessuno intenderà mai, nè manco il dottor Hartmann, che chi avesse voluto seguire Gesù avrebbe dovuto uccidersi, rendersi esanime. Questa interpretazione farebbe ridere gli esegeti più razionalisti e liberi del mondo! Il lasciar l' anima vuol dire le pure affezioni dell' anima, l' egoismo, l' interesse mondano nocivo alla salute eterna; e l'abbandono della famiglia non vuol dire altro che non anteporre questa alla legge di Dio, si che per colpevole affezione di essa sia lasciata da parte la giustizia, la verità, la bontà, il regno di Dio, che dee esser cercato sopratutto, perchè con esso vengano tutti altri beni. Il dottor Hartmann, o illustre

signore, raccolse il cristianesimo, o meglio, come dice, le dottrine di Gesù, da' resultamenti della critica evangelica de' dottori di Tubinga, pe' quali Gesù non si credette, nè si disse mai *figliuolo di Dio* nel senso letterale della frase; nè la sua predicazione fu dogmatica, bensì di preparazione al prossimo Regno di Dio, consistente non più nella osservanza della legge, bensì nella coscienza universale della fratellanza di tutti gli uomini collegati dall' amore reciproco sotto il Padre comune che è nei cieli. Ama il tuo prossimo come te stesso, è l'unico dogma, si dice, insegnato da Gesù; e confermato colla sua morte. Così vanno via la divinità di Gesù Cristo, la sua mediazione e la redenzione dal peccato, la Chiesa, i Sacramenti; tutto il sovranaturale del Cristianesimo; restando solamente sotto tanto nome qualche cosa di vago, di sentimentale, di un certo idealismo religioso, che potè ben esser significato dal libro del Renan, dopo la dissoluzione operata dalla persistente e impassibile critica dello Strauss.

Pertanto, se non c'è più da pensare al Cristianesimo di Gesù, nè manco concede l' Hartmann sia più da far grazia al Cristianesimo di S. Paolo e di S. Giovanni, sotto le quali forme dice, esso giunse fino a noi. Con la massima semplicità del mondo l'Hartmann avvisa essere cosa oramai saputa che ne' libri canonici del Nuovo Testamento non ci sia unità di dottrina, e molte *contradizioni* si trovano fra gli scritti del Nuovo Testamento e le forme posteriori che prese il dogma cristiano nel suo

svolgimento; e se nel cristianesimo il Cattolicismo ha voluto vedere unità di dottrina, sì che i decreti de' Concili non sono stati se non definizioni di dottrine già innanzi esistite nella Chiesa sin dal suo principio, questo è stata una finzione che tuttavia la Chiesa Cattolica, dopo il Medio evo cristiano, vuol mantenuta perchè sia negato il progresso delle dottrine cristiane (p. 58-59). Vero è che il protestantesimo ruppe questa finzione col voler cercare quale fosse stata la dottrina cristiana nel primo secolo dopo la morte di Gesù Cristo, ritenendola già alterata dalla Chiesa Cattolica: ma nemmeno i primi dottori della Riforma si seppero spogliare del tutto dell'abito cattolico; e così Lutero ritenne nelle dottrine di S. Paolo trovarsi il suo cristianesimo, la verace dottrina di Gesù Cristo.

Fu anche questo, dice l'Hartmann, un inganno: « la dottrina di San Paolo non ha assolutamente nulla di comune con l'insegnamento di Gesù, ma si attiene semplicemente al carattere messianico del Cristo e alla sua morte apportatrice della redenzione, per la quale fu supplito alla insufficienza innanzi a Dio della giustizia secondo la legge, come già l'intendevano i giudei (p. 55) ». La quale dottrina, che nelle scuole di critica teologica si dice *Paulinismo* « non è più oggi, dice l'Hartmann, da essere ripetuta, se non si vuole nel rispetto estetico che noccia molto questo Dio che muore per gli uomini, questa *apoteosi* di Gesù, alla commovente tragedia del profeta che suggella la sua dot-

trina con la sua morte (p. 56) ». Onde, meglio che continuare in questa dottrina « paulino-augustino luterienne » , il cristianesimo moderno ha cercato del Nuovo Testamento altre fonti di dottrine più convenienti alla cultura moderna; e però dopo l'indirizzo dato dallo Schelling, e continuato dallo Spener, che pur non seppe scuotere del tutto il luteranismo « e pronunciasi nettamente in favore di S. Giovanni, ch'è a dire contro S. Paolo »; venne lo Schleimacher a metter su il gioannismo. Ma lo Schleiermacher « è venuto, dice l'Hartmann, giusto all' ultima ora per tentare di ricostruire dietro S. Giovanni la vita e il pensiero autentico di Gesù; stante che, quest'Evangelio, considerato per lui come il più degno di fede e il più informato degli avvenimenti, fu poco tempo dopo la sua morte riconosciuto come l' ultimo in data di tutti gli scritti importanti del Nuovo Testamento, e come destinato a soddisfare a una tendenza, a preconizzare una concezione che, molto più anche del paolinismo, s'allontana dalla dottrina di Gesù (p. 57) ». Si che, il tentativo dello Schleiermacher è l'ultimo che potè esser fatto « per una costruzione degna di memoria »; le dottrine di S. Giovanni sono senza dubbio le più elevate che si abbiano nel Nuovo Testamento, « grazie alla filosofia alessandrina che vi è sparsa, e al posto che vi è dato alla carità »; ma « S. Giovanni, avvisa l'autore, non puó più servire di appoggio alle nostre concezioni religiose..... noi non possiamo affatto accettare (oltre ad altre dottrine

secondarie) il punto di vista dommatico, cioè la dottrina della divinità e dell'ufficio mediatore di Gesù Cristo (p. 59) ». Il gioannismo, secondo l'Hartmann, non ha fatta buona fortuna; il protestantesimo liberale l'ha dovuto abbandonare; e così in ultimo preferire la pura dottrina di Gesù, non tenendo affatto conto della storia intera del Cristianesimo, e riducendo la Religione Cristiana a quel che fu al momento che nasceva; cioè a dire alla negazione della divina personalità in Gesù, allo sfratto di ogni dogma, di ogni sovrannaturale, e del carattere stesso di Religione, non dato mai da Gesù al suo insegnamento, col quale preparava al Regno di Dio, secondo il concetto Messianico del Giudaismo (p. 60-61).

Se non che, la stessa pura dottrina di Gesù suppone un pessimismo nella concezione del mondo e della società umana, che non si può concedere; e solamente stava bene rispetto al mondo e alla civiltá di quel tempo: non è più possibile che la terra sia posposta al cielo; essendo che il cristianesimo qualunque esso sia è fatto per essere ostile non solamente alla scienza (1), ma ad ogni coltura

(1) L'HARTMANN riferisce a *cristiani fanatici* l'incendio che consumò la *Biblioteca* di Alessandria, «conformant leur conduite à la sentence que la tradiction met dans la bouche du calife Omar (p. 37) ». Ma la grande Biblioteca di Alessandria era stata già consumata dall' incendio dell' anno 47 avanti G. C. sotto Cesare; e l'Hartmann ha creduto forse che esistesse fino al VII secolo dell'E. V. Nella invasione degli Arabi furono bruciati gli ultimi libri che possedeva Alessandria, e

(p. 29); e se alla caduta dell'impero romano salvò alcuni avanzi della cultura antica, questa cura « non fu per interesse religioso cristiano, bensì per interesse mondano e gerarchico »: al quale interesse solamente si deve la custodia del latino e la conservazione degli autori classici, affine di mantenersi il timore superstizioso e l'umile venerazione alla *science des runes* da parte de' barbari (p. 40). Anche l'arte fu rispettata dal Cristianesimo per secondo fine: e la civiltà pertanto moderna, la scienza e l'arte, che non possono più dirsi religiose e cristiane, non hanno più bisogno per nulla del Cristianesimo. Il carattere essenzialmente *teista* e *trascendente* della metafisica cristiana, è, secondo il nostro autore, incompatibile collo spirito moderno; tanto sul terreno *teorico*, quanto in quello *etico pratico;* la coscienza moderna sente la ripugnanza per l'antropomorfismo « inseparabile da ogni teismo »,

scrittori stessi arabi, Abd-Allatif, Aboulfaradj, e Makrizi fanno distruggere da Amrou, per decisione del califo Omar, tutta quella raccolta di libri che si trovavano in Alessandria. Aboulfaradj racconta minutamente il fatto: e il solo Hartmann può capire che scrittori musulmani poterono addossare a loro l'incendio per scolpare i cristiani. Il Renaudot volle dubitare che esistesse tuttavia una Biblioteca in Alessandria quando se ne impadronirono gli arabi: ma il Matter gli ha provato che dopo l'*antica*, esisterono *nuove* biblioteche in Alessandria, perite al tempo della conquista musulmana; e il Gibbon, che non potè negarlo, credette anzi fossero *biblioteche cristiane*. V. MATTER. *Hist. de l'École d'Alexandrie*, tom. 1. p. 342, Paris, 1840.

per la *personalità* che vuol data a Dio la sua distinzione dal mondo e la provvidenza o governo del mondo, creato e retto di fuori da esso stesso mondo. Ma la coltura moderna non puó accettare altro Dio se non il Dio *immanente* nel mondo, il Dio delle leggi eterne della ragione, opposto al Dio trascendente e autore di miracoli e rivelazioni, del Cristianesimo; non può ritenere una moralità che venga da comandamento esteriore, invece della moralità vera che consiste nella *autonomia* morale, nella volontà stessa che si determina per sè medesima e si fa legge a sè stessa, tanto che coltura moderna e Cristianesimo sono in contraddizione, e l'uno de' due dee sparire innanzi all'altro (p. 41-49).

Pertanto, fa uopo di una nuova Religione per l'avvenire consentanea all'indole della civiltà moderna: e l'Hartmann propone sul serio questa Religione dell'avvenire, dalla quale intitola appunto il suo libro: la quale novella Religione, anzichè una *trasformazione* del Cristianesimo, sarà una *innovazione*. E ciò per ragione che « il principio cattolico che è il principio di autorità, e il principio protestante della negazione critica della autorità, hanno tirato fuori l'uno e l'altro le loro ultime conseguenze: il primo, nel Cristianesimo mummificato dell'ultramontanismo, pel domma della infallibilità, che è una sfida gettata in faccia a tutto ciò che la ragione insegna, a tutto ciò che lo svolgimento della civiltà ha fatto prevalere; il secondo, per la compiuta dissoluzione del Cristianesimo positivo, e

per l' indebolimento e il nessun senso della Religione, sotto il nome della quale null' altro esiste che una Religione tutta mondana. L'idea cristiana ha così finito il suo corso (p. 131) ». Il Cristianesimo ha vissuto della fede in Gesù Cristo come mediatore e redentore; quando Gesú non è altro più che il figlio del falegname di Nazaret. « Questo siffatto Gesù, dice l'Hartmann, e la sua morte, hanno tanto che fare co' miei peccati, quanto il ministro Bismark e il deputato Lascker ad esempio (p. 132) ». La *lotta per la coltura*, che al presente si combatte dalla Prussia, è l' ultima, avvisa l' autore, che sia combattuta fra due nemici; l'idea cristiana fa uno sforzo disperato prima di abbandonare la scena del mondo; ma da che la Prussia fondò l' impero alemanno, e ha compito la sua principale *missione storica* « nel riprendere la lotta di mille anni contro Roma », già si è sicuri che la vittoria sarà della coltura moderna; e così sarà risoluto il grande problema de' tempi nostri, cioè, se per la coscienza dell' umanità presente, la preminenza appartenga al mondo invisibile o al mondo visibile, al cielo o alla terra, all'eternità o al secolo, all'interesse della religione o all' interesse del mondo, all' interesse cristiano o all' interesse della coltura (p. 49-50). L'Hartmann, è senza dubbio, o illustre signore, per la risoluzione del problema in favore del visibile anzichè dell'invisibile, della terra anzichè del cielo, della coltura moderna anzichè del Cristianesimo; e il pensa già risoluto, e vede preparate le pietre

fondamentali, le morse del nuovo edifizio religioso, che vedrá sorgere l' avvenire; quantunque creda difficile rispondere affermativamente alla domanda, se ci sia *probabilità* per un prossimo avvenire di veder sorgere una forza creatrice capace di dare esistenza e durata a novelle forme religiose (p. 135). Onde, a credere dell'autore, se la scienza non farà mai tacere il bisogno di una religione, pur tocca ad essa nel tempo, come il presente, che una vecchia religione va scomparendo ed altra se ne aspetta, fornire una raccolta di idee quanto più ricca e preziosa al possibile, dalla quale potra tirare alimento la novella Religione che sarà per nascere (p. 135). E poichè il fondamento di questa Religione non sarà mai la trascendenza e la personalità di Dio, bensì l' immanenza e la non personalità, cioè l'essere *inconscio*, di cui l'Hartmann ha scritta la *filosofia*, al *teismo* personale trascendente succederà il *panteismo* o il *monismo panteista* senza personalità divina, ma con un Dio *immanente* nel mondo; e « in luogo della fede in una persistenza dell'individuo (individualità e immortalità dell'anima), fede povera e perniciosa, il panteismo dará al sentimento religioso l'emozione profonda e l'alta soddisfazione di sentirsi eternamente uno con il suo Dio, di maniera che non avvi affatto separazione possibile, essendo l'uomo una manifestazione di Dio, nella quale niente altro esiste tranne Dio (p. 166) ». Quanto poi alla morale, « il panteismo o il monismo spiritualista è la sola specie di metafisica, che, sen-

za contrastare all'autonomia dell'individuo, obbiettivamente reale come fenomeno, fa rientrare la volontà propria, che si crede sovrana, nel nulla della sua esistenza di fenomeno, mostrando come egli l'uomo fa a sè stesso (cioè all'essenza che comprende tanto lui, quanto il suo prossimo) il torto che crede fare al suo prossimo, e come per opposto egli fa bene a sè stesso quando fa bene al suo prossimo (p. 168). Invece della carità cristiana fondata sull'amore naturale di fratelli, o di figli di uno stesso Padre celeste, è miglior fondamento di morale, secondo il nostro dottore, *tat tuam asi* (cioè, *tu sei ciò*) con che l'indiano esprime il suo panteismo: tantoche rispetto ad etica è da attingere assai meglio al buddismo che al cristianesimo; stante « esso il buddismo essere il solo sistema, nel quale il pessimismo serve espressamente a fondare la morale (p. 169) ». Sentenza questa che sta bene in bocca di un discepolo dello Scopenhauer, qual'è l'Hartmann; ma più che ripugnante alla coscienza umana, la quale non s'aquieterà mai a considerare nel non essere, nel *nirvana* o annichilimento dell'individuo nell'essere universale e impersonale, il fine ultimo e della intelligenza e della volontà. Per noi tutt'altro che l'annichilamento metafisico è inteso da' buddisti nel loro *nirvana;* e così il buddismo ha potuto e può esistere e tien anzi colore di religione, mentre da' dotti si dice non avere nozione di Dio, e che professione del buddismo sia l'ateismo; come se possa esistere religione alcuna

senza che vi si contenga comunque si voglia una qualunque siasi nozione di Dio, cioè di un essere principio e fine di tutte le cose! Ma la Volontà senza Intelligenza dello Schopenhauer, e l'Inconscio dell'Hartmann, compresi nel loro senso metafisico, non posson portare nè una Religione nè una morale, a cui l'uomo deve ubbidire; e però l'Hartmann combatte la legge morale eteronoma, e pone ogni legge nella volontà autonoma, seguendo apparentemente il Kant, ma in realtà per altra logica, cioè per conseguenza del suo panteismo, o del suo essere inconscio, il quale per processo interiore e non pensato, vuole e opera secondo fini, contraddittorii alla sua inconsapevolezza.

In tempi che si è perduto ogni diritto ragionamento, e quanto più si sragiona si raccolgono applausi e onori, come quanto piú si perde la coscienza privata e pubblica si grida al progresso, e al vizio si battono le mani come a specchiata virtù; nessuna maraviglia ci fanno, o illustre e dotto signore, queste stranezze pelle quali l'Hartmann ha vedute in pochi mesi più edizioni della sua Filosofia dell'Inconscio, e riporterà da quest'altro libretto sulla Religione le lodi sperticate del volgo letterato e de' ripetitori illetterati, ma plaudenti a ogni vento che soffia, e specialmente se viene dalle lande germaniche, ora Università tedesche e caserme militari. Non possiamo negare, a nostra vergogna, che da qualche tempo in qua a ogni mediocre scienziato o letterato forestiere noi italiani leviamo il

cappello, e umilmente gli diamo del benvenuto; a ogni idolo, specialmente se tedesco, e fosse anche di creta, oggi pieghiamo il ginocchio, quasi a nuovo sole che viene a disperdere le nostre tenebre, non contenti del fischio del bastone di un prepotente Cancelliere. Quanto più capaci di animo e di mente, o illustre amico, sono stati gl'italiani che ci hanno abbandonato recentemente, a sollevare già l'Italia alla conscienza di sè stessa coll'esempio e colle opere, A. Manzoni, Tommaseo, Emerico Amari, Bufalini, Gino Capponi! So di uno scrittore che proverà colla storia contemporanea come la letteratura e la scienza anticristiana in Italia, abbia avvilita l'Italia; e la cristiana, perchè nazionale e veramente italiana, l'abbia inalzato: nè credo ci vorrà molto a provarlo, mettendo la letteratura e la scienza miscredente a riscontro della Divina Commedia, e della Scienza Nuova; e i nomi dei nostri liberi pensatori, scettici o positivisti, in raffronto ai nomi di Alessandro Manzoni e di Antonio Rosmini.

Ma, ritornando al libro dell'Hartmann, questo che ne ho raccolto basterà, credo, a far conoscere quanta stranezza di idee esso contenga, e come sì la parte critica e sì la parte positiva sia ben povera cosa; eccetto le belle confessioni che fa sul proposito delle conseguenze portate dal principio protestante, e degli intendimenti di questa che si dice civiltà nuova, scristianeggiata (1); così come

(1) Lo stato assai desolante delle condizioni morali e sociali de' nostri tempi, è stato stupendemente ritratto nel re-

della missione storica arrogatasi dall'Impero germanico, e intesa a' suoi fini per lo mezzo della così detta *lotta per la coltura* contro il Cattolicesimo, anzi contro il Cristianesimo stesso. Sullo stato presente del quale sono assai strane e curiose le sentenze dell'Hartmann, quasi vivesse in altro mondo, o null'altro conoscesse al mondo che la compagnia di razionalisti, panteisti, e materialisti che forse lo circonda, e gl'inneggia le maraviglie della sua scienza e i miracoli del suo *Dio inconscio*. Il dottore tedesco o non conosce o non vuol conoscere le condizioni presenti in ispecie del Cattolicesimo, al quale il suo libro favorirà la via presso i protestanti di buona fede, i quali non vogliono il servaggio della coscienza. Più esperto in questi studi il Renan, e fornito di un certo buon senso pratico, proprio della razza latina, diversamente sentenzia sul proposito dell'*avvenire religioso delle società moderne*, e delle condizioni presenti del Cristianesimo. « Tutto ciò che vi ha di buono, dice, nell'umanità si è innestato al Cristianesimo, ogni progresso morale si è identificato con esso, sì che una certa crudezza natìa, come un peccato di origine, distingue dagli altri i paesi e le razze, su cui non sia passata questa eccellente disciplina. Non è affatto più possibile nella nostra civiltà una grande

centissimo libretto *L' Avenir religieux des peuples civilisés par* EMILE DE LAVELEYE (Bruxelles, 1876); del quale libretto importantissimo parleremo in altra lettera.

creazione religiosa compiutamente originale. Solamente il Cristianesimo restò in possesso dell'avvenire; perocchè esso il Cristianesimo comprende tutto un mondo (1) ». Che se il Cattolicismo specialmente deve col tempo, secondo il Renan, rimettere dalla sua rigida autorità e delle sue pretensioni temporali, tuttavia, per l'autore stesso della *Vita di Gesù*, esso vale assai più per la libertà stessa della coscienza, delle Chiese nazionali: « in questa età stessa di decadenza, malgrado i falli spinti all'estremo con una ostinazione senza pari, il Cattolicismo dà delle prove di maraviglioso vigore. Quale fecondità nel suo apostolato di carità....! Ove trovare qualche cosa di più venerabile che S. Sulpizio, imagine vivente degli antichi costumi, scuola di coscienza e di virtù, ove si dà la mano e a Francesco di Sales, e a Vincenzo di Paola, e a Fenelon ?... Oh! guardiamoci dal credere che Iddio abbia abbandonato per sempre questa vecchia Chiesa. Essa ringiovanirà come la palma. Il mondo sarà eternamente religioso; e il Cristianesimo in un senso largo è l'ultima parola della religione (2) ». Crede il Renan pertanto che il Cristianesimo potrà perdere il suo organamento *officiale*, sì che ritornerà in avvenire alle condizioni de' primi tre secoli; ma esso non mancherà mai, nè sarà mai

(1) V. *Questions contemporaines*, dux. edit. p 352-354, Paris 1868.

(2) V. Op. cit. p. 401-403.

sostituito dalla filosofia e da' sistemi delle scuole. La Religione, segue a dire non è nè un errore nè un calcolo, nè una debolezza: se un errore, non esisterebbe più; se un calcolo, non ci sarebbe calcolo ad essere buono e virtuoso come prescrive la religione; e tra l'uomo buono e raccolto, e l'uomo egoista e dissipato, ha senza dubbio ragione il primo che vuol la religione, anzi che il secondo che non la vuole. Non si dirà poi che essa sia stata inventata da' semplici e da' deboli; perchè come spiegare che le più belle nature sono state giustamente le più religiose? L'uomo si trova tanto più nella verità, quanto più è religioso (1) ».

Alla sentenza poi dell'Hartmann che il Cristianesimo moriva al comparire della Riforma, e da quel giorno a oggi non è stata la sua che vita galvanica, perchè il protestantesimo facesse la notomia del cadavere; si può anche opporre quest'altra avvertenza del medesimo Renan, cioè, che il Cristianesimo anzi non ha chiusa la speranza d'ingrandimenti per estensione: « se noi osserviamo, dice, lo stato geografico del Cristianesimo verso il 1500, e lo raffrontiamo a quel che è a' nostri giorni, siamo colpiti de' suoi vasti accrescimenti »; accrescimenti, che secondo il Renan si devono, crede, non tanto alle missioni, quanto alla propagazione della razza europea per la conquista e la colonizzazione (p. 361). Comunque sia, invece che non

(1) V. Op. cit p. 415-16.

solamente morto, ma pure sparito dal mondo, secondo l'Hartmann, il Renan confessa il Cristianesimo vivo, attivo, assai più dilatato de' tempi passati; e molto vigorosa la vita stessa del Cattolicismo, il quale innanzi a molte anime piene di virtù, costringe chi vede quelle belle tende spiegate nel piano, in mezzo alle quali ancora passeggia Iehova, a benedirle, invece di maledirle; e a gridare coll'antico profeta, quanto sono belli i tuoi padiglioni! quanto piacevoli i tuoi tabernacoli! (p. 401-402). Fra l'Hartmann e il Renan, la storia contemporanea dà più ragione al secondo anzichè al primo; e le numerose conversioni cattoliche dell'Inghilterra e della stessa Germania; il ristabilimento della gerarchia Cattolica in Inghilterra, e l'abolizione della Chiesa officiale anglicana in Irlanda; la fermezza del clero in Prussia, i pellegrinaggi della Francia, e l'ossequio dell'episcopato e l'obolo de' fedeli amorosamente offerto alla Santa Sede, con esempio che non ha l'eguale nella storia della Chiesa Cattolica; la poco fortuna dello scisma de' vecchi Cattolici, tutto che sostenuto dal nuovo impero germanico e dalla Svizzera radicale; provano abbastanza se tocchi al Cristianesimo e al Cattolicismo l'assoluzione de' moribondi e la prece de' defunti, al che l'Hartmann avrà avuto forse desiderio di assistere; ovvero se più che come spettro, il Cristianesimo e la Chiesa turberanno l'animo del dottor tedesco come potente gigante, che passeggia da un capo all'altro la terra.

E quanto alla distinzione accennata dall'Hartmann tra il Cristianesimo di S. Paolo, e il Cristianesimo di S. Giovanni, o tra il *paulinismo* e il *gioannismo*, essa ora è vecchia, e anche presso i teologi protestanti non si diparte dallo stesso fondamento e dagli stessi intendimenti, comuni ai due apostoli; e se Paolo, si dice, vede tutto dal lato della giustizia, e Giovanni da quello della vita in Gesù Cristo, sì che l'uno dialettizza l'antropologia della redenzione, l'altro la teologia, tutti e due Paolo e Giovanni sono speculativi e mistici, ed appunto nella combinazione di questo doppio *elemento*, raccolto *nella formola della fede del Figlio di Dio*, è la propria essenza de' due sistemi (1). Bello studio in verità ha fatto il Reuss, teologo protestante, sulle *théologie paulienne* e la *théologie joannique*, al cui svolgimento consacrò quasi tutto il secondo volume della sua *Storia della Teologia Cristiana nel secolo degli apostoli*; ma la dottrina di S. Paolo e la dottrina di S. Giovanni, non sono a dirsi pertanto due cristianesimi, che, con la pura dottrina di Gesù, secondo l'Hartmann tutt'altra di quella di Paolo e di Giovanni, sarebbero stati preceduti da un primo Cristianesimo, sì da averne tre nel primo secolo stesso, poi un quarto col simbolo di Nicea, e un quinto ne' Concilii della Chiesa Cattolica, e un sesto colla Riforma di Lutero, e un settimo col Protestantesimo liberale,

(1) V. REUSS, *Hist. de la Théologie Chretienne au siècle Apostolique*, trois. edit. tom. II, p. 579, Strasbourg, 1864.

un ottavo co' vecchi Cattolici, un nono collo Strauss, e un decimo finalmente nei frammenti che avrebbero grazia di passare nella Religione dell'avvenire! Questi caratteri speciali delle epistole di S. Paolo e dell'evangelo di S. Giovanni, rispetto al modo di trattare la dogmatica cristiana e l'azione del Salvatore o del Cristo Redentore nell'uomo; così come nell'insegnamento del Principe degli Apostoli. S. Pietro; non sono ora la prima volta avvertiti: ma oltre ai teologi cattolici, come il Berti, il Petavio, il Perrone, anche il Salvador, ebreo, ne trattò diffusamente nel suo libro *Iesus - Christ et sa doctrine* ecc. (1), e il nostro Gioberti in Paolo e Giovanni vedeva *i due filosofi e i due rappresentanti universali del cristianesimo*, benchè differentissimi. « L'uno esprime l'aristocrazia spirituale del Cristianesimo, cioè la predestinazione. L'altro si ferma maggiormente nell'amore, e quindi nell'universalità della Provvideuza (2) ». Pel Salvador poi si dovette a S. Paolo l'opera di far passare la nascente società de' seguaci di Gesù, dallo stato di setta allo stato di Chiesa, e dare alla dottrina la virtù di diffondersi presso a' Gentili, abrogando la legge, e sciogliendo i nuovi credenti, dalle prescrizioni giudaiche: così come è dovuta a S. Giovanni l'ultima fase della formazione della dottrina cristiana, cioè il compimento delle credenze intorno alla persona di Gesù,

(1) V. Livr. III, ch. II e III. Bruxelles, t. 14, 1838.
(2) V. *Filosof. della Rivelaz.* VII, *del Cristianes.* § 22.

il Verbo fatto carne, l'Unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità.

E confermemente al Salvador, il maestro dell' Hegel, lo Schelling, aveva detto che lo svolgimento della Chiesa ne' suoi periodi sono « prefigurati nell'esistenza de' tre più grandi Apostoli del Salvatore. In Pietro ci si presenta propriamente la divina verità nel suo semplice in sè. Al medesimo, come Pietro o fondamento della Chiesa, corrisponde la Cattolica Chiesa nella sua mancanza come nella sua eccellenza. In Giacomo, o piuttosto in Paolo, il quale ben presto sottentrò al posto di Giacomo, è da ravvisare il principio del protestantesimo, nel quale predomina la più alta attività, e il cui officio consiste nell' appropriarsi ciò che il cattolicismo possiede *in sè;* così la compiuta riformazione non potrà più stare in opposizione al Cattolicismo. L'ultimo periodo della Chiesa, il Cattolicismo, il Protestantesimo, rappresenteranno insieme nel loro punto di vista la coscienza cristiana; ella sarà veramente venuta *a sè*; allora questo è il periodo di S. Giovanni, il quale precede immediatamente il ritorno del Salvatore (1) ». Senza dubbio per lo

(1) V. *Principi della dottrina di Schelling*, trad. da un MS, dell'autore dalla March. Florenzi Waddington in append. al BRUNO, p. 219-20, Fir. 1859. Il Vera nella prefazione alla sua traduzione francese della *Filosofia della religione* dell'Hegel, testé pubblicata (Paris, 1876), nota i riscontri tra quest'opera dell'Hegel e la *Filosofia della mitologia e della rivelazione,* dello Schelling. v. t. 1.er p. III e segg.

Schelling si appartiene al Cattolicismo la immutabilità del dogma, e al Protestantesimo la libertà del suo svolgimento; sì che quando saranno uniti questi due uffici, sarà sicuramente rappresentata la *coscienza cristiana* in quel periodo della Chiesa che raccoglierà insieme il Cattolicismo e il Protestantesimo. Le quali idee dello Schelling accusano il credente nella Chiesa e nel Redentore; e sono tutt'altro della filosofia dell'Inconscio, e della Religione dell'avvenire predicata dall'Hartmann, che pur crede darci la novità di un cristianesimo di S. Paolo e di un cristianesimo di S. Giovanni, ben diversi dal cristianesimo puro di Gesù.

Lo Schelling, prima panteista e razionalista, finì cristiano e mezzo cattolico; e un altro filosofo e storico della filosofia, protestante di credenza, conchiudeva il suo bel libro sopra il filosofo di Leomberg, con questa sentenza, cioè: « finchè vivrà il Cristianesimo, che non ha mai messo in dubbio la sua perpetuità, il nome del filosofo di Leomberg dovrà esser citato fra coloro, che, dopo aver cercato la verità per ogni dove, son finiti a riconoscere e a proclamare che essa si trovi sotto la forma più pura ne' testi medesimi della più antica rivelazione, e non bisogna che saperla cercare (1). ». Dopo le quali parole per altri dieci anni che visse, lo Schelling si accostò sempre più al Cristianesimo (2).

(1) V. MATTER, *Schelling o la Philosoph. de la nature et la Philosoph. de la révélat.* pag. 305, Paris, 1845.

(2) « Cette dernière phase du système de Schelling fut une

Il quale esempio conforta assai più che disgustino le dottrine o atee o materialistiche, che la sinistra hegeliana ha preso da qualche tempo a sostenere siccome una conseguenza (1), di accordo coi positivisti più esagerati, e co' pochi seguaci dello Schopenhaur; fra quali in primo l'Hartmann per la sua arditezza, o rude franchezza germanica che si voglia dire.

La teologia protestante invero, siccome si è detto, insiste sulle due distinzioni della dottrina *paulina* e della *gioannina;* le quali non sono fondamentali, ma accidentali, e dipendenti dallo scopo per cui San Paolo scriveva le sue Epistole a Greci, a Romani, ad Ebrei, e San Giovanni il suo Vangelo contro i seguaci di Cerinto e di Valentino, o meglio contro la gnosi ereticale che si spacciava per cristiana e superiore all'insegnamento apostolico. La scuola di Tubinga, portando la distinzione delle due dottrine per l'interpretazione sintetica degli scritti di San Paolo e di San Giovanni, ha notato in San Paolo un metodo *discorsivo;* e in San Giovanni *intuitivo,* « sì che l'uno procede pel *ragionamento,* e l'altro per la *contemplazione;* l'uno espone la sua scienza religiosa appoggiandola sopra prove logiche, l'altro ci partecipa la sua fede così come

---

réaction contre la philosophie toute rationaliste et intellectualiste de Hegel » V. FOUILLÉE *Hist. de la philosoph.* p. 445, Paris. 1875.

(1) V. il nostro libro *Sofismi e buon senso* ecc. Proemio, *Panteismo e Materialismo.* Seconda ediz. Palermo, 1873.

egli la possiede nella sua coscienza immediata e si richiama al nostro sentimento; .... Giovanni mette avanti strettamente legata la base speculativa della teologia, ed è la metafisica che gli detta le sue prime linee, sì che bisogna averle comprese a poter bene intendere quel che segue: Paolo al contrario parte da un assioma della più evidente semplicità, cioè la necessità della giustizia per piacere a Dio e per raggiungere la beatitudine, e da una tesi confermata dalla esperienza la più incontrastabile, cioè, l' universalità del peccato; onde è che Paolo comincia dall' antropologia, Giovanni dalla teologia nel senso più ristretto della parola » (1): ma non ha potuto in sostanza far conchiudere a' teologi che hanno davvero studiato l'argomento, a una opposizione dottrinale de' due sistemi, o delle due dottrine, del paulinismo e del gioannismo. Il Reuss, ha detto chiaramente, che, « indipendenti l'un dall'altro nella loro origine e nella loro composizione, questi due sistemi sono d'accordo in tutto ciò che vi ha d'essenziale. Le due idee fondamentali dell'Evangelio, lo stato di peccato nel quale si trova l'uomo, e la sua redenzione pel Figlio di Dio, si trovano ugualmente alla base dell'una e dell'altra formola » cioè della formola di San Paolo che sarebbe: « la giustizia di Dio è rivelata senza il concorso della legge, per la grazia di Dio, pel mezzo

(1) V. REUSS, *Hist. de la Théolog. chrétien.*, trois. ed; T. II, lib. IV, ch. XVI, p. 572 e 581-82. Paris. 1764.

della redenzione in Gesù Cristo, in favore di quelli che credono in lui », e dell'altra di San Giovanni « Dio ha inviato il suo Figliuolo nel mondo, a fin che quelli che credono in lui abbiano la vita » (1). E chiunque, o illustre signore, piglierà a leggere gli Stromati di Clemente Alessandrino si avvedrà subito che i due modi, ora notati come cosa nuova, co' quali si presentava da San Paolo e da San Giovanni la dottrina cristiana e l'opera della redenzione, erano già stati nótati da' più antichi Padri; e Clemente nelle brevi dichiarazioni delle Epistole degli Apostoli Pietro, Giuda e Giovanni, nota come sotto differenti espressioni si predicava dagli apostoli la stessa dottrina. Lo stesso faceva San Cirillo Alessandrino nelle sue Catechesi, e specialmente nella X, XI e XII; e nel libro III *Contra Haereses* S. Ireneo raffrontava stupendamente i passi di San Giovanni e di San Paolo sopra Gesù Cristo e la virtù della redenzione, non altrimenti che faceva San Tommaso d'Aquino comentando il Vangelo di San Giovanni e le Epistole di San Paolo. Belle e savie considerazioni ha fatte ai nostri tempi il Kuhn nella sua *Vita di Gesù Cristo dal punto di vista della scienza* (Paris 1843) sopra il carattere speciale del Vangelo di San Giovanni rispetto ai sinottici e a San Paolo. Gli ebioniti e Cerinto falsavano il carattere e la persona del Cristo colla loro gnosi

(1) V. REUSS, *Hist. de la Théolog. chrétien.*, trois. ed.; T. II, lib. IV, ch. XVI, p. 572 e 581-82. Paris 1864.

giudeo cristiana, anzi orientale; e però San Giovanni dovette cominciare il suo Vangelo cioè la sua testimonianza di Gesù, dal Verbo che si fece carne, e fu il Cristo Redentore, sorgente di vita eterna ai credenti; giustificando così la morte del Messia e storicamente e filosoficamente, contro coloro che la negavano separando la umanità dalla divinità, e rovesciando i fondamenti della fede e della predicazione apostolica. « I tre primi Evangeli, nota il Kuhn, così come la predicazione di San Pietro e di San Paolo, che a quelli corrisponde, non erano in grado di respingere l' ebionitismo e le illusioni degli gnostici; che anzi le due sette potevano abusare del testo de' tre primi Evangeli riducendolo a favorire i loro errori. Giovanni, che conosceva i primi Evangeli e scriveva dopo la loro comparsa, e di più era immediatamente in contatto colle false idee degli ebioniti e degli gnostici giudei, non poteva in questa materia occuparsi di un punto, senza non riguardare all'altro. Il suo Evangelo pertanto si riferisce così ai primi evangelisti, le cui lacune involontarie riempie, come agli ebioniti e agli gnostici, de' quali combatte gli errori » (1). Da ciò la storia evangelica ordinata alla rivelazione teologica; e il riferire anzi che i fatti l' insegnamento più sublime, che il più giovane e caro de' discepoli riteneva in sua memoria dalle parole stesse del divino Maestro.

(1) V. *La Vie de Jesus-Christ.* etc., p. 92. Paris 1842.

Se l'Hartmann adunque si compiace a farci sapere che la credenza che nessuno non viene a Dio se non per Gesù Cristo, Verbo incarnato, mediatore e redentore, « non è più in uso presso gli uomini culti di oggidì (p. 39) », sì che pur la stessa dottrina *giounniana* del *Logos* se ne è andata collo Schleiermacher; ci parli sì della negazione compiuta del sovrannaturale colla negazione che egli crede essersi ottenuta del cristianesimo: ma lasci stare quel doppio anzi triplo Cristianesimo delle origini, inutilmente secondo lui voluto far risorgere dalla Riforma e dagli Evangelici dei nostri tempi, in guisa che null'altro potrebbe restare nella prossima Religione dell' avvenire tranne di qualche detto del solo Cristianesimo di Gesù, che non fu una religione, ma una predicazione di pubblica morale. Il Cristianesimo è stato e sarà sempre uno, e come fu predicato dagli Apostoli, è stato sempre custodito e tramandato dalla Chiesa Cattolica, fondamento e colonna della verità, da cui quanto più sono andate lontane le sette protestanti, tanto maggiormente hanno perduto la luce cristiana, e si sono trovate nel bujo della negazione e nel vuoto d'ogni fede. *La Religione dell' avvenire* correrà la sorte stessa dell'*arte dell'avvenire*, della *filosofia dell'avvenire*, della *felicità dell'avvenire*.

Il capitolo più importante di questo libro dell'Hartmann potrebbe dirsi l'ultimo che tratta della storia delle religioni e dell'addentellato di una Religione dell'avvenire: ma questo capitolo è pur es-

so pieno di falsi giudizii e di leggere considerazioni, come il restante dell'opera. Ci dice l' autore a principio che la religione è nelle sue origini indifferente al teismo, al panteismo, al monoteismo e al politeismo, e presenta una specie di equilibrio di questi elementi; stante la conscienza non essersi ancora avveduta delle differenze che da noi si notano opponendo tra loro la trascendenza e l'immanenza, l'unità e la moltiplicità; e secondo l'occorrenza essa riguarda la divinità ora come esteriore, ora come interiore al mondo, ora come una, ora come multipla (p. 142). Questa indifferenza è certamente assai difficile ad intendere; nè si sa capire come il monoteismo possa essere tenuto nello stesso senso del politeismo, e la trascendenza, che sarebbe la distinzione di Dio dal mondo, come la immanenza, che vale la non distinzione per l'identità dell'essere tra Dio e mondo, e il teismo pel quale Dio è il creatore del mondo, come il panteismo per cui Dio si fa mondo trasformandosi in questo, che è la sua manifestazione o figura, e della natura stessa di Dio. L' Hartmann cita il Max - Muller a proposito della dottrina de' Vedas, ne' quali il tutto è veduto come manifestazione del divino: ma gli studi stessi del Max - Muller ci hanno dimostrato che sotto qualsiasi espressione religiosa del mondo antichissimo c'è il teismo e il monoteismo, il *Signore del cielo e della terra,* colui che governa tutti, gli uomini e gli animali; e questo Signore, e Governatore di tutte le cose, intende e vuole, non è

affatto l'immanente, l'inconscio, l'impersonale, della nuova filosofia germanica (1).

L'uomo non potrà adorare un Dio inconscio ed impersonale, se non quando avrà perduto l'intelletto, e non avrà più coscienza di se stesso. Il dire anzi l'Hartmann medesimo che il politeismo ha la sua ragione nel lavoro antropomorfico della imaginazione dell'uomo, importa che Dio non è concepibile all'uomo senza una personalità: mancando la quale sentirebbe la contraddizione di affermare in Dio l'assoluta perfezione dell'essere, e nel tempo stesso negargli quella che è prima fra tutte le perfezioni, la personalità. Nè poi avrebbe dovuto il dottore tedesco trattare così leggermente la questione del monoteismo giudeo, riguardato come monoteismo relativamente alla gente ebrea, e non assolutamente; dopo quello che ebbe a dire il Renan sul monoteismo naturale delle razze semitiche, e le osservazioni sul proposito saviamente fatte dal Max-Muller nel libro stesso da lui citato. L'*Ego sum*, il *Qui sum*, e il *Qui est* biblico, sarebbe bastato a testimonianza di un monoteismo assoluto, e non già, secondo lui, alquanto dubbioso pur della divina realtà degli altri Dei de' popoli vicini, (p. 147). La negazione dell'unità e della personalità in Dio vale quanto la negazione stessa di Dio: chè, come non si darà mai un Dio senza essere Infinito ed Asso-

(1) V. MAX MULLER, *Essais sur l'histoire des Religions* etc. *Les Vedas*, pagina 39 e segg. Paris 1872.

luto, e però Uno, non esisterà nè manco senza essere Perfettissimo, ciò che importa senza avere la personalità che è fatta dall' essere Intelligenza e Volontà infinita. Il Dio impersonale, senza intelligenza e volontà, è la cieca necessità; e il Dio inconscio e immanente dell' Hartmann non vale più della Forza universale, che è insieme Forza, Materia e Vita, la quale persistendo sempre uguale a se stessa, si trasforma iu tutto, aggirandosi per tutto condensando e rarefacendo le sue qualità; secondo che insegna il moderno materialismo del Moleschott e del Buchner. Nè altro è voluto dal panteismo, o dalla teorica del Dio impersonale immanente nel mondo, del nostro autore; pel quale panteismo, meglio del Dio Uno e Trino e Creatore del Cristianesimo, « la moltiplicità dei fenomeni naturali va assorbita nell'unità divina, come nella essenza che è questi fenomeni stessi (p. 155). Ed è curiosa la interpetrazione che dà l'Hartmann della Trinità cristiana, e il dirci che solamente coll'ammettere una sostanza impersonale come l'essenza intima de' tre modi divini, può essere giustificato alla metafisica cristiana il nome di monoteismo. Simile sentenza nemmeno uscì dalla filosofia alessandrina; e nemmeno mi pare la dottrina pura dell'Hegel. L'Hartmann vuole un monoteismo in cui Dio non sia separato dall'uomo per la sua personalità, e un panteismo che non sia corrotto per alcun politeismo (p. 156): il che vale non vuole affatto Dio; e propone pigliare il luogo di Dio l' uomo, dicendo la

personalità dell'uomo essere appunto la personalità che si riferisce a Dio. Così, secondo il dottore alemanno, sarebbe corretta la dottrina aryana e semitica della Trinità, fraintesa dal Cristianesimo; sparendo sì la trascendenza di Dio, e si l'*antropopotisazione* e la *personificazione* del divino (p. 57); cioè sparendo Dio. Il quale sappiamo bene non potere avere le passioni e la personalità propria dell'uomo; ma non potrà mai esistere senza le perfezioni infinitamente compiute, che noi uomini con linguaggio umano diciamo intelligenza e volontà. La religione dell'avvenire dell'Hartmann sarebbe senza Dio e senza vita futura; cosa non vista giammai dacchè l'umanità ha avuta una religione; e l'ha avuta sin dal momento che l'uomo è comparso nel mondo. L'Hartmann è seguace del nuovo buddismo dello Schopenhauer, diverso dal buddismo orientale che ha l'apparenza di ateo e nihilista, ed è anzi superstizioso e inclinante presso le moltitudini al politeismo, come presso i letterati al deismo; tanto che si è già notato, ad esempio, che la setta dell'Adhibudda nel Tibet e nel Nepal può dirsi monoteista, siccome potiteisti si addimostrano le popolazioni lamaiste, e in nessun luogo la massa de' buddisti è fedele al nihilismo e all'ateismo (1). L'ateismo, il meterialismo e il nihilismo sono repugnanti a qualsiasi religione; e solamente la no-

(1) V. MARTIN, *Les Sciences et la Philosophie*, p. 681. Paris 1869.

stra età, la più sofistica che mai sia stata, ha potuto sentir dire che l'essere perfettissimo non potrà mai essere reale, perchè è la negazione del reale; che una sostanza semplice è una doppia negazione; che la vera religione sta nel non professarne alcuna, e che l'affermazione di Dio è una negazione, come la sua negazione è la vera di lui affermazione, così che religione vera è l'ateismo! Secondo il nostro Autore il Cristianesimo ha corrotto il pessimismo eudemonologico coll'egoismo di un ottimismo eudemonologico trascendente, che si fonda sulla credenza all' immortalità individuale, e sulla felicità eterna promessa all'uomo pietoso (p. 165); e così va coltivato un egoismo metafisicamente raffinato, contro quel che addomanda imperiosamente l'epoca nostra, cioè una morale scevra di qualsiasi specie di egoismo grossolano o sottile; un cotale pessimismo che non s'inganni colle illusioni di un'altra vita di là di questa, bensì tenga disposto l'individuo a spegnersi come la fiaccola nel soffio del vento, senza che più si riaccenda (p. 165).

La fede nella persistenza dell' individuo. *è fede povera e perniciosa*, a petto della confusione della piccola goccia, che è l'esistenza temporanea individuale, nel gran mare dell'essere universale, impersonale e senza passione alcuna. Il teismo porta il dialogo con Dio, cioè la preghiera; il panteismo toglie via questo *spediente miserabile* che cela il difetto dell'unità dell'essere; e riduce la dualità delle persone supposte nell' atto della preghiera alla

pura e semplice unità, che si lascia ben molto addietro il dialogo, e offre infinitamente assai più del dialogo al sentimento religioso (pagina 167) ». Offre cioè la coscienza che l' uomo sia Dio stesso, ed è stato un inganno rivolgersi al Padre celeste! Queste dottrine, o illustre signore, si combattono per sè stesse; e la coscienza umana le respinge subitamente, se non sia guasta da' pessimi sofismi coi quali si annunziano. Ma posto il caso di poter essere accolte per poco, siccome i tempi nostri fanno temere; quali rivolgimenti e quali immense rovine non saranno per accadere alla società e alla civiltà umana? L'etica del panteismo nullistico porta con sè la negazione di ogni dovere e di ogni diritto, chè sola legittima è la forza, sia di uno, sia di molti; e la forza è la negazione della persona umana e della umana civiltà. I sofisti de' nostri tempi sono assai più barbari delle orde germaniche del medio evo; e la barbarie che nasce dalla sofistica è più terribile, esempio la rivoluzione di Francia e la Comune di Parigi, della barbarie nata dalla ignoranza. In questa l'uomo può sentire i benefizi della civiltà; in quella per corruzione di mente e di cuore li ha rinnegati; e il fuoco e il petrolio, il sangue e i saccheggiamenti sono gli strumenti e le cose, onde cerca avidamente soddisfare l'immenso vuoto del suo cuore, da cui ha cacciato Dio, il dovere, l'amore; entrandovi rabbiosamente la negazione di ogni cosa, l'odio, il furore della belva. Quanto più si vuol predicare ai popoli la felicità senza Dio, e

senza religione, bastando la morale *indipendente*, tanto più crescono le pubbliche calamità, e nulla più resta di fermo e sicuro negli ordini sociali: e fu ben detto che « l'ottimismo senza vita futura e senza Dio, non è che un'amara derisione, la quale le masse popolari non accetteranno mai: con una menzogna evidente l'ottimismo siffatto oltraggia l'infelice, mentre la religione lo consola: esso toglie alla morale il suo principio eterno ed immutabile, che è la volontà necessaria dell' Essere essenzialmente e infinitamente *buono e santo*; le toglie la sua sanzione, la sola che basti, quella cioè della vita futura. Alla morale che nega Dio o che l'ignora, le moltitudini malcontente di loro condizione risponderanno sempre domandando un immediato godimento, ed esse verranno abbandonate da siffatti moralisti impotenti alle seduzioni de' tali che loro prometteranno falsamente tutti i godimenti come prezzo della loro opera alle rivoluzioni violente » (1). La prova di porre la natura e la ragione, rappresentate da una baldracca, in luogo di Dio, fu tentata: ma dopo un anno fu giocoforza decretarsi officialmente il culto dell'Ente Supremo, e condannarsi da chi pur l'aveva spinto il delirio dell'ateismo. Se non è la Francia, o illustre signore, oggi è la Germania che colla sua filosofia e co' suoi dottori vuol rifare la prova di mettere l'ateismo e

(1) MARTIN, Op. cit., p. 386-87.

il culto dell'uomo e l'ossequio della forza, in luogo del cristianesimo e della civiltà cristiana: ma la Francia sentì la prima le conseguenze della sua Enciclopedia, e la Germania piangerà ugualmente innanzi a tutti altri popoli le rovine della nuova barbarie piú scellerata dell'antica, onde vuol coprire l'Europa cristiana e civile.

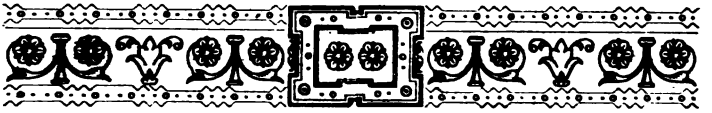
Lasciamo adunque all'Hartmann, o illustre signore, invidiare ai buddisti il loro *Nirvana*, e deliziarsi in un'*etica panteistica* che rinunzia facilmente alla redenzione cristiana, forse per godersi un bel giorno la redenzione socialista, o sentirsi assorbita dal Dio Stato colla Trinità di un Guglielmo, di un Bismarck, di un Moltke. Lasciamogli, noi anime italiane, l'*individualismo religioso* che ben si conviene all'*anima alemanna* (p. 173); quel culto della *metafisica panteistica*, onde l' individuo si fa Dio a sè stesso, finchè trovi, a detta del Feuerbach, la teologia convertirsi colla antropologia, e le passioni essere sante, e nel Gran Tutto la proprietà un furto, la famiglia un errore sociale, il governo una tirannia. La religione dell' avvenire sarà per noi la Religione del passato: ma filosofi e politici non troveranno riposo all'inferma Europa, che ha sete di pace e di virtù domestiche e pubbliche, se non quando ritornerà presente agli occhi di tutti la divina figura del Cristo, la quale hanno creduto velandola poter esser dimenticata dai popoli, oramai sbigóttiti dell'abisso che si è aperto ad inghiottirli sotto la tenebra di quel nefasto velo, e desi-

derosi dell' antica fede, della carità del Vangelo, del consolante saluto cristiano, *Pax Vobis!*

Col quale saluto de' nostri padri mi raffermo sempre di Lei

Palermo, 1. marzo 1876.

Devot.mo ed ossequ.mo
VINCENZO DI GIOVANNI.



SUL LIBRETTO
L'AVVENIRE RELIGIOSO DEI POPOLI CIVILI
DI EMILIO DE LAVELEYE (1)

« Les faits contemporains prouvent que la question rèligieuse domine aujourd'hui plus que jamais toutes les autres ». LAVELEYE, pag. 26.

LETTERA

Al chiarissimo cav. Cesare Cantù

MILANO.

ASSAI noto in questi studi, che riguardano le condizioni morali, sociali e religiose de' tempi nostri, è l'autore di questo libretto importantissimo per l'argomento, la gravità dei fatti che vi espone, e le conseguenze che scorge probabili in non

(1) *L'Avenir rèligieux des peuples civilisés par* ÈMILE DE LAVELEYE Professeur à l'Universitè de Liége. — Bruxelles, Libr. Européen etc., 1876.

lontano avvenire in seno ai popoli civili di Europa. Due grandi questioni, dice il Laveleye, turbano profondamente quest'ultima parte del secolo nostro, cioè la questione religiosa e la questione sociale. E tutte e due hanno strettissime attinenze fra loro; se non che, la questione religiosa procede sotto due forme; una forma più apparente ed esteriore, l'altra più celata, ma più profonda e radicale. La prima forma della questione è sostenuta da governi e da popoli che combattono il *cattolicismo romano*, per le sue pretensioni a un potere temporale cui siano sottomessi gli Stati, sì che il sovrano Pontefice regni co' suoi decreti per tutto. L'altra forma è fatta dalla lotta dello spirito scientifico contro ogni credenza al sovrannaturale, o meglio contro l'idea stessa religiosa; e questo travaglio di negazioni è più lento e inavvertito, ma va sino alle fondamenta della religione, che vuole del tutto spacciata. Quanto poi alla questione sociale, essa è messa avanti in nome del così detto *quarto stato*, cioè degli *operai*; ed è intesa non solamente a pigliare il posto della borghesia, come questa pigliò il posto della nobiltá, bensì ad ottenere dopo l'uguaglianza politica, l'uguaglianza sociale, e così venire a un novello ordinamento della società presente. L'autore nota saviamente che non é stata mai la condizione dell'operaio, sì pel salario e sì pel trattamento, meglio che oggi; ma all'opposto non è stato mai l'operaio più avido che oggi, e più impaziente a mutare il suo stato, come se quanto più la condizione del-

l'operaio si sia avvicinata a quella del borghese, tanto meno possa soffrire la poco distanza che ancora lo tiene più basso. E le due questioni, la religiosa e la sociale, andranno sempre mostrandosi con maggior forza, e terranno sempre più inquieta la società presente, per ragione che sempre va crescendo il numero di quelli che vi piglian parte, e sì per l'istruzione maggiormente diffusa, e sì pel lavoro delle sètte socialiste, che vi aggiungono continua esca. « La stampa popolare, le lotte politiche che agitano tutte le classi, il progresso medesimo della democrazia, trasportano fin nelle officine e nelle capanne ció che occupa i gabinetti e i parlamenti (p. 7) ». Che se le forze sovversive non hanno fatto fin ora la loro esplosione, questo impedimento si deve all'efficacia del Cristianesimo, il quale se da un lato ha sparso nel mondo l'idea di uguaglianza, donde le esagerate aspirazioni che minacciano l'ordine sociale, d'altra parte combatte co' suoi precetti morali queste prave voglie e ne arresta i progressi, finchè ha virtù sulle coscienze. Onde il problema più rilevante, perchè da esso dipende l'altro, è il problema religioso, che è messo avanti dalla questione religiosa, ed è assai importante per l'avvenire dei popoli inciviliti questa gravissima questione, cioè: « l'idea religiosa è destinata a sopravvivere alla crisi che già traversa? e se non perirà affatto, quale forma prenderà essa? (pag. 7) ».

L'autore, o illustre ed egregio signore, avvisa

che in nessun altro tempo le ostilitá contro l'idea religiosa siano state maggiori (nè il Paganesimo e l'Impero romano ebber da combattere così furiosamente il Cristianesimo, il quale pur trovò un terreno favorevole nelle disposizioni morali degli animi di quel secolo) che oggi, che è combattuta in nome dalla scienza e in nome delle nuove tendenze sociali, a cui è chiamato l'operaio. Oltre a ciò lo scetticismo moderno ha invaso gli ordini alti ed infimi della società, fra i quali non esistono più barriere; sì che lo spirito religioso e la fede, combattuti da più lati, si vedono mancare il terreno che li nutrisce, e si fa di giorno in giorno più arido. La religione va oggi riversata dal soffio di tre correnti che uniscono in comune i loro sforzi.

Le Scienze naturali e il loro metodo applicato pure alla filosofia hanno spinto la corrente scientifica che ha preso nome di *darwinismo* e di *positivismo*, per la quale tutto va spiegato con fatti naturali, senza bisogno del sovrannaturale, anzi senza bisogno che si tenga conto di Dio, indifferente se esista o non esista; così come nessuna ragione naturale concede all' uomo un' anima immortale, o una natura diversa per origine e per fine da quella degli altri animali. Pel che, va via di questo modo la credenza in Dio e nell'animo immortale, senza cui non ha luogo religione alcuna. L'altra corrente contro ogni idea religiosa, è spinta dalla passione del ben vivere e dalla avidità del denaro, e dalla sete sempre più crescente di godimenti materiali

e di mutazione di condizioni, che fanno oggi tanto irrequieto il vivere privato e pubblico, e hanno fatto scomparire lo stato riposato e la pace interiore de' tempi andati. « In mezzo a tanto turbinìo di affari e di piaceri, non resta più posto per la vita spirituale, e la coltura del sentimento religioso. L' uomo moderno s' avvinghia alla terra, e si dà ardentemente alla caccia de' beni ch'ella offre, come se dovesse restarvi sempre. Per lui la parola *cielo* è vuota di senso: in quest'aria secca e fredda l'idea religiosa s'indebolisce e si spegne (p. 10) ». La terza corrente viene dall'agitamento che solleva gli operai. Il socialismo penetrando nelle classi operaie porta con sè l' ateismo e la guerra specialmente al Cristianesimo, al quale l'operaio pur deve la sua dignità morale e l'uguaglianza civile che ha già acquistata. Volendo abbattere gli ordini sociali presenti, si combattono prima di tutto le credenze religiose, le quali insegnano esistere oltre la presente un'altra vita, ove gl' infelici che sulla terra soffriranno, troveranno compenso eterno ai loro dolori, si che la povertà è il cammino del cielo, quando si sarà sofferta pazientemente, attendendo più che a questa corta vita alla eterna; insegnano, che c'è un Padre celeste, e un Giudice delle buone e delle cattive azioni, innanzi a cui ricchi e poveri sono uguali. Ma questo insegnamento non farebbe odiare all'operaio il ricco, non lo farebbe pronto a dar di mano a tutto, una volta che nulla esiste nella vita presente, e l'uomo ha diritto mentre vive

a ogni possibile godimento. La credenza in Dio, vanno predicando i socialisti, mantiene la schiavitù; sì che l'avvenire si darà all'ateismo. Si aggiunga a questo che, mentre i radicali predicano e seminano l'ateismo nelle classi operaie, ne' paesi cattolici, per assodare la libertà contro le pretese del clero, si combatte pur il sentimento religioso della gente popolare; e facendo guerra al prete, si fa eziandio guerra al culto, del quale è ministro. Pertanto, a detta dell'autore, queste tre correnti che s'affaticano l'una più che l'altra a sopraffare il sentimento religioso, fanno che l'ateismo inconsciente e la fredda noncuranza, più mortale dell'ostilità medesima, guadagnino sempre più terreno; di guisa che continuando un siffatto movimento, par che qualunque religione debba scomparire. Se non che, in questo stato di cose vien su la formidabile questione: la società civile potrà mai esistere senza religione? ci sarà morale senza la credenza in Dio e nella immortalità dell'anima? e abbandonato l'uomo ai suoi istinti terreni, potrà raggiungere i suoi alti destini? Che ne sarà della società umana, senza il sentimento del dovere e della giustizia? L'ateismo divenuto universale, e materia di pubblico insegnamento, non ci getterà inevitabilmente nella barbarie de' tempi preistorici (p. 13)?

L'autore pone il caso del trionfo dell'ateismo: « ecco, dice il cielo vuoto e i templi deserti, non più Dio, tipo eterno e immutabile di giustizia e di verità; non più preghiera al Padre misericordioso

sorgente inesauribile di consolazioni per l'infelice; non più la speranza di un' altra vita, nella quale sarebbero riparate le iniquità di questo mondo, e ricompensati i giusti. L'idea religiosa è svanita. Non esiste più nulla oltre questa vita, alla quale si limita la parte dell'uomo. In siffatta situazione, insieme all'idea di Dio, soggiunge l'autore, vien meno la luce del mondo morale, e le tenebre investono tutto, come nel terribile sogno del Byron. Una tristezza incurabile signoreggerà l' uomo che non avrà speranza alcuna in una vita migliore, nè consolazione ai mali di cui il mondo è teatro; e quel che è più, con la religione fa uopo che disparisca ogni morale, la quale senza di quella non ha fondamento nè potere alcuno sulle anime. Se l'uomo non è altro che un po' di materia organizzata di un modo particolare, non si sa comprendere punto come questo insieme di molecole di carbonio, d'azoto, d'ossigeno possa avere de' doveri da soddisfare.

Qual sarà mai il dovere del leone, del mollusco o dell'alga, della pietra che cade o del vento che spira? Il materialismo non potrà mai comporre una base alla morale. Si può ben intendere la morale indipendente da questo o da quell'altro culto; ma non già indipendente dalla credenza in Dio e nella immortalità dell' anima. Rimosse queste due idee, non resta motivo alcuno ragionevole perchè non debba l' uomo a ogni costo attendere al suo nono stato e al suo piacere, anche a danno altrui.

Non si avrà esitanza a sacrificarsi per altri? Se tutto finisce col finir della vita, qual ragione valevole sarebbe mai addotta perchè alcuno si esponga a perderla in servigio dei suoi simili o della patria? La stima, la gloria, la riconoscenza della posterità, non valgono a nulla, per chi nulla ne saprà; e possono solamente aver valore per gli uomini educati dalla religione e dalla filosofia spiritualista: ma pel materialista logico e pratico non hanno senso; nè egli avrà torto. L'ateo davvero non esporrà mai la sua vita nè per difendere il suo paese, nè per salvare il suo simile; perchè morendo tutto col corpo, a che prò sacrificare questo per cui egli gode di tutte le altre cose? L'abnegazione in questo caso è una sciocca imprudenza, e il sacrificio un inganno a se stesso. Colla negazione della immortalità dell'anima vanno sradicati i motivi ragionevoli di essere giusto e onesto (p. 15-16)». Che se invece della fede religiosa si fa richiamo all'onore e alla coscienza, è facile il vedere che l'onore e la coscienza possono addursi solamante nelle società essenzialmente spiritualiste. La coscienza pel materialista è nulla, nè ha forza alcuna; perocchè «il dovere senza Dio e senza vita futura, è una bellissima parola, ma vuota di senso (p. 17»: e se possono esser citati degli atei che hanno praticato umanità e beneficenza, questi siffatti, nota bene il Laveleye, sono stati informati da educazione cristiana e sono vissuti in seno a società cristiana. La negazione di Dio è insieme negazione di ogni dovere e di

ogni diritto; ed è pertanto che il comunismo rivoluzionario nelle sue grida di guerra contro la società, comincia dalla negazione di Dio. « Quanto più l'uomo sarà gettato ad affogare nel senso, strappandogli dal cuore ogni speranza di ricompense celesti; tanto meno sopporterà con pazienza le disuguaglianze sociali, per le quali è privato di godere della sua parte di felicità in questo mondo, che è il solo mondo reale. E quando troverà ostacoli ad ottenerla, si rivolgerà contro le istituzioni delle quali si crede vittima con odio diabolico, e con un furore terribile di distruzione. Condotta per tali sentimenti la Comune appiccó il fuoco ai monumenti di Parigi, ne' quali vedeva il simbolo degli ordini e de' poteri stabiliti. Gli sforzi disperati del comunismo spinti dall' ateismo, finiranno sempre cogli incendî; e il sogno del rinnovamento sociale vorrà essere effettuato col fuoco e colle rovine. Per lo che, ribadisce il Laveleye le sue considerazioni, e ripete, che « senza la credenza in Dio e nell'immortalità dell'anima, la morale non ha fondamento e l' ordine sociale, che riposa sulla nozione della giustizia, del diritto e del dovere, è scavato dalle sue basi. E così se ogni idea religiosa venisse a mancare, sarebbe inevitabile il ritorno alla barbarie primitiva. Chè, è un fatto innegabile essersi trovata ovunque la religione a stare a capo dello sviluppo della civiltà. Onde se la civiltà non è destinata a perire, avrà sempre dalla religione, sotto qualsiasi forma, la regola normale della vita, e il mo-

tore necessario all'adempimento del dovere (p. 20).

E qui, o mio illustre signore, l'autore dopo aver ritratte così al vero le condizioni morali de' popoli moderni, e dopo averne esposte le cagioni e spiegate le inevitabili conseguenze; si ferma sul fatto della religione, tanto necessaria alla umana società e alla civiltà de' popoli; e, credendo non più soddisfacente alla nuova cultura la forma di religione che fin oggi è stata propria de' popoli inciviliti, cioè il Cristianesimo o cattolico o protestante, cerca quale forma in avvenire potrà convenir meglio all' idea religiosa, e potrà infondere nuovo spirito nel corpo sociale quasi infermo a morte. Pel prof. Laveleye non è più tempo di nuove religioni, e se una religione deve esserci per l'umanità, sarà questa il Cristianesimo, la *religione per eccellenza:* ma sarà il Cristianesimo « richiamato al puro insegnamento di Gesù », cioè, « secondo il riconoscono i rabbini stessi illuminati, il deismo, la carità e l'obbligo di tendere verso la perfezione (p. 20) ». Nè questa siffatta religione dell' avvenire mancherà di culto, stante l' idea religiosa non poter sussistere senza formola, senza organamento, senza culto, senza una manifestazione esteriore (p. 20) ». Una dottrina religiosa occorre che sia definita con affermazioni precise e chiare, e il sentimento religioso, affinchè sia una forza viva e produca de' frutti, ha bisogno che sia eccitato e vivificato dalla parola, dalle riunioni de' fratelli, dalle opere dell' arte e dalle pratiche simboliche. Le società stesse massoniche che hanno

i loro riti, e nell'America del Nord le congregazioni di atei hanno pure un culto (p. 21) ».

Il quale Cristianesimo *puro* di Gesù, creduto dall'autore la prossima religione dell'avvenire de' popoli inciviliti, è stato già proposto eziandio da altri scrittori che si sono dati allo studio di tanto grave problema; e però il Laveleye, a sostegno del suo assunto, va citando i giudizi sul proposito del Laurent, insieme a quelli dello Strauss, del Renan, del Taine, del Réville, dell'Huet, che fu già maestro all'illustre professore di Liegi. Il nostro autore ci dice che il Laurent fa di tanto grave subbietto, qual'è l'avvenire religioso de' popoli civili, la materia costante delle sue meditazioni; e sappiamo come fin dal 1870 quel fecondo scrittore pubblicava un grosso volume, che fa parte della sua *Histoire de l'humanité*, col titolo *la Réligion de l'avenir* (Paris, libr. intern.); titolo recentemente ripetuto in un libro dell'Hartmann, del quale giá abbiamo fatta esposizione e dato giudizio (1). Il Laurent pone innanzi a tutto il postulato che l'umanità non può vivere senza fede religiosa, e tolta questa, la sua morte è certa, ed è morte ignobile nel fango della materia: ma, aggiunge, nello stato presente de' popoli civili è necessario un rinnovamento religioso per salvare il mondo, stante non rispondere più il Cattolicismo al bisogno di fede che è nelle

(1) Di quest'opera del Laurent ci occuperemo in altra lettera che seguirà alla presente.

intelligenze illnminate dalla scienza e dalla coltura moderna. L'immobilità dei dogmi non può più stare in mezzo all' universale progresso; ed è pertanto che nella situazione presente, da un lato abbiamo la superstizione, dall' altro la miscredenza. Il Cattolicismo pel Laurent è già morto, essendochè oggi è la fede degl'ignoranti e de' superstiziosi, e si predica per sua essenza immutabile, quando l'immutabilità è della morte: oltre che il Papa stesso ha dato la sentenza di morte del Cattolicismo, parlando dall'alto del Vaticano che esso è incompatibile colla civiltà e colla libertà moderna. Onde, morto il Cattolicismo, e nulla potendosi sperare secondo il Laurent dal Protestantesimo ortodosso, « specie di Cattolicismo senza il Papa (p. 410) », il quale pur vuol mantenuta la fede in Gesù Cristo e nella rivelazione positiva co' suoi dogmi, creduti necessarii per la salute eterna, quando la religione non può più essere dommatica, bensì solamente morale, siccome fu appunto *il Cristianesimo di Gesù Cristo* (p. 175); l'autore pensa che la religione che potrà sopravvivere per l'avvenire è l'amore scambievole degli uomini; nel quale amore sta tutta la religione di Gesù Cristo, senza dommi, e riti e Chiesa, in opposto a quel che è stato il Cristianesimo fin oggi. A questa opera è inteso il presente movimento del Protestantesimo liberale, il quale dissolvendo per la critica e « per una riforma nella riforma », l' antico edifizio cristiano, lavora al nuovo della religione dell'avvenire, che vale quan-

to dire della religione delle umanità, rispondente al Cristianesimo *puro* di Gesù, non punto a quello o della Chiesa romana o della Riforma del secolo XVI. La fede pel Laurent consiste nel culto della virtù; e questo che sarà la religione avvenire, era appunto il Cristianesimo « che esisteva nella coscienza di Gesù Cristo (p. 559) ». Ogni religione adunque che si dice rivelata, e ha dommi e riti, è una finzione (p. 567): nè rispetto alla vita futura ci sarà paradiso o inferno, bensì una continuazione della vita attuale, cioè di progresso delle creature verso la loro perfezione (p. 646). Pel Laurent o non c'è vita futura, o è necessità che essa sia progressiva; così come o non c'è religione o è venuto il tempo di una nuova concezione religiosa, scevra di dogmi, di riti, di Chiesa, della sanzione futura del paradiso e dell'inferno, voluta dalla rivelazione positiva sia cattolica sia protestante (p. 683). La vita futura sarà tutt' altra di quella che si dà a credere dal *Cristianesimo tradizionale:* ma di essa non si dubiterà punto, perocchè senza vita futura non havvi più religione (p. 628); quantunque questa non sarà la religione dei Papi e della tradizione ecclesiastica. Al Cristianesimo *tradizionale* e *positivo* il Laurent oppone un Cristianesimo *razionale* e *puro,* al quale commette l'avvenire religioso de' popoli civili. Il Laveleye nota che « pel Laurent la religione dell'avvenire sarà il Cristianesimo, ma il Cristianesimo ricondotto all' ideale di Gesù per mezzo le trasformazioni successive del Prote-

stantesimo (p. 22)»: e cita i passi del Goethe, dello Strauss, del Renan e del Taine, con cui il Laurent rafforza i suoi giudizi, anzi il nostro Autore aggiunge ai luoghi citati e all'autorità dei lodati scrittori un passo del Rèville, pel quale in fin dei conti sarà religione il lavoro, l' istruzione, il governare gli uomini (p. 25), e per poco, secondo le parole dell'Huet, il socialismo stesso.

Pieno di sentimento religioso, avido di fede, dotato di finissimo buon senso e di rigorosa logica così come di vigorosi intendimenti, il Laveleye intanto raccomanda che prima che non abbia più virtù alcuna la vecchia forma religiosa, si metta innanzi la nuova, se non si vuole la rovina della società umana: la negazione pura è di terribile danno alla famiglia ed alla società; ed è perciò che anche quelli che hanno rigettata la fede antica, persuasi che non ci sarà morale senza religione, continuano a fare educare i loro figli, tirati da irresistibile istinto, dal clero stesso che combattono, e da quella Chiesa nella quale più non vedono sentimento religioso. Sono inconseguenti; ma è un fatto che ha la sua ragione nel bisogno di fede e di morale tuttavia esistenti nel Cristianesimo tradizionale. Se si crede adunque che la società ha necessariamente bisogno di un fondamento religioso, è cattiva opera, dice il nostro autore, combattere il Cattolicismo, senza pensare a surrogarlo con altra religione. «Quelli che attaccano ogni giorno i ministri del culto, sanno essi ciò che vogliono, o vogliono

ció che fanno? se non hanno in pronto alcun ideale religioso più puro e più in armonia colla civiltà moderna, essi travagliano in favore del nulla. Si affaticano a distruggere il sentimento stesso religioso fin nelle radici, e così preparano il trionfo dell'ateismo (p. 29). Alla negazione pura terranno dietro come a lor madre il disordine e l'anarchia, perocchè senza idee religiose non sussisterà mai società umana e civile.

E raccogliendo la sostanza del suo *studio*, così ne fa il riepilogo l'autore stesso:

« I culti stabiliti sono oppugnati e sembrano minacciare rovina, perocchè sono in opposizione colla scienza, e si sono collegati con tutti i dispotismi e con tutti i privilegi.

« Bisogna conchiuderne che ogni religione scomparirà? No, perchè l'uomo è un essere essenzialmente religioso. La morale non ha nè base, nè sanzione fuori delle idee religiose; e senza morale non avvi nè diritto, nè giustizia, nè ordine sociale.

« Se per l'avvenire dovrà sopravvivere una religione, questa sarà il Cristianesimo di Gesù, perocchè essa è la religione assoluta, dalla cui applicazione si avranno risolute tutte le difficoltà sociali.

« Il liberalismo nella lotta contro il clericalismo, giunge sino a portare la lotta sul terreno religioso. Se esso crede che la civiltà potrà progredire senza ideale religioso, potrà distruggerlo: ma se crede il contrario, esso deve stringersi alla religio-

ne dell'avvenire, che è il Cristianesimo dell'Evangelio.

« Le debolezze, le defezioni de' liberali provengono da ciò ch'eglino oppugnano la religione, della quale già non possono far senza; sì che sono tirati ad affidare i loro figli a coloro medesimi che trattano quali nemici.

« In due parole: se l'avvenire appartiene al materialismo ateo, si opera logicamente abbattendo gli antichi culti senza surrogarli: se, al contrario, l'uomo avrà sempre bisogno di un ideale religioso, egli è un preparare l'anarchia rovinando la religione stabilita, fondamento di tutto l'ordine sociale, senza surrogarla con altro culto che meglio accordi co' bisogni e collo spirito delle società moderne ».

Con questo riepilogo, mio illustre ed onorevolissimo signore, finisce l'autore il suo libretto; e appena l'hai finito di leggere, non puoi non esclamare: quante verità in poche pagine, quante belle confessioni in favore della religione e del Cristianesimo! quanta necessità che ci sia una Chiesa maestra infallibile di verita; quanto necessario, anzi unica salute della società moderna, è il Cattolicismo! L'egregio autore in faccia allo spirito antireligioso, o meglio anticristiano, delle scienze naturali e delle sètte socialiste, non concede che si possa far senza della religione; ma crede che il Cristianesimo non possa più reggere alle opposte conclusioni delle scienze e della critica, nè sia più

in accordo col progresso della coltura moderna: tantochè, non potendo far senza della religione, se si vuol salvare la società presente dall'abisso che è aperto ad ingoiarla, fa uopo, prima che del tutto sia caduta l'antica, trovare una novella religione, la quale sia pur essa un cristianesimo, ma Cristianesimo *puro*, senza dogmi e senza Chiesa, colla sola credenza in Dio e nella immortalità dell'anima. Il Laveleye invoca a salvar la società e a bene dei popoli inciviliti, il deismo, che pur altre volte fece la sua prova, e non riuscì allo scopo. Se le scienze naturali sono oggi in opposizione all'insegnamento dommatico cristiano, sono eziandio in opposizione al Cristianesimo *puro* e al deismo; perchè negano Iddio, e negano la spiritualità ed immortalità dell'anima umana, siccome apertamente è insegnato dal materialismo contemporaneo. Se le sètte socialiste fanno guerra al Cattolicismo o al Cristianesimo positivo, non la fanno meno al Cristianesimo puro, siccome egli stesso l'Autore ha riferito dalle grida recentissime de' comunisti, i quali vogliono definitivamente il regno dell'ateismo.

Anche a far buone le ragioni delle scienze naturali e delle sètte sociali contro il Cristianesimo positivo, bisognerebbe mostrare che le scienze naturali abbiano per sè la verità, e non il sofisma; che sieno davvero le loro conclusioni, *scientifiche* e non *ipotesi;* e che le sètte socialiste abbiano da parte loro il diritto contro l'ordinamento presente, che a nome del Cristianesimo sostiene la proprietà, la famiglia,

il potere governativo, la legge, il sistema di pene, un ordine pubblico. Ma se hanno questa ragione, non c'è più luogo, nè pel Cristianesimo positivo nè pel Cristianesimo puro », e la religione qualunque si sia è un grande errore; se pure non sia una grande colpa. Se non che, l' egregio Autore sente ripugnanza a queste conclusioni, poichè la religione è naturale all'uomo, e sovr'essa è fondata la morale, siccome sulla morale posa l'edifizio del diritto, della giustizia, dell'ordine sociale. Ma in questo caso qual religione più naturale all'uomo che il Cristianesimo; e il Cristianesimo dico positivo, non puro, il quale non è affatto il Cristianesimo, bensì un nome vuoto di significato, una bolla di sapone che si disfà a un piccolo soffio di vento? Non c' è Cristianesimo senza divinità di Gesù Cristo e senza Chiesa; come non c'è religione vera senza che venga da Dio; nè può dirsi di origine divina, senza che sia obbiettiva, autorevole, significata con forme sensibili e costituita con ordinamento esteriore, che ripete la sua costituzione da un fatto soprannaturale. Una religione non divina, ma umana, non obbiettiva ne' suoi dommi, ma subbiettiva, non autorevole, ma libera ne' mutamenti e nelle trasformazioni, tutta interiore e fatta dal capriccio della volontà o dal comando di un uomo, non sarà mai vera religione; e più che ossequio a Dio, fondamento di diritti e doveri, promessa e sanzione di premi e di castighi in una vita futura, sarà ritenuta una menzogna, non avrà mai autorità ne' suoi precetti, e il violarla o

non tenerne conto, sarebbe cosa indifferente. Una religione non fondata sul sovrannaturale, sarebbe non più che un sistema filosofico; e l'autore sa bene se dagli Alessandrini ad Augusto Conte si sia mai riuscito a far di un sistema filosofico un domma religioso; sa bene a che valgano la *moralità spontanea*, e il *culto dell'umanità* de' positivisti moderni; la prescrizione morale di agire *come se avessimo a temere il biasimo o a meritare l'approvazione* dell'umanità, senza bisogno di altra sanzione alle nostre azioni; l'immortalità *soggettiva e umana* senza immortalità obbiettiva dell'anima; il posto di Dio dato all'umanità, il « *Diis extintis, Deoque succesit humanitas* (1) ».

Se poi le società moderne sono avide di libertà, fu il Cristianesimo positivo che portò questa libertà, frenando solamente la licenza, nel mondo moderno; e l'Autore stesso lo ricorda agli operai, che gli si rivolgono contro, sconoscendone i beneficii ricevuti. Se i popoli moderni sono tutti attesi al progresso morale, economico e civile, il Cristianesimo positivo non hai mai combattuto questo progresso, bensì lo ha spinto colla sua civiltà; e solamente ha combattutto, e combatte, quella avidità di guadagni, d'interessi, di godimenti materiali, che fa scordare il cielo per la terra, e imbestialisce l'uomo fino a perdere di vista Dio e l'anima immortale. Il quale

(1) V. POEY, *Le Positivisme*, ch. V. p. 101, Paris 1876.

perverso e terribile progresso è dall'Autore stesso accusato come causa de' tremendi mali, che sovrastano ai popoli inciviliti.

Le difficoltà sociali presenti potranno è vero essere risolute dal solo Cristianesimo; ma questo sarà il Cristianesimo stesso del Vangelo; e il Vangelo porta il Cristianesimo positivo, non il Cristianesimo puro, che non riconosce affatto il Vangelo e lo reputa leggenda, o al più storia il cui sovrannaturale è umana finzione. L'autore riconosce lo sviamento dello spirito delle società moderne, nel ritratto che ce ne dà, e nei mali che avvisa esser pronti a turbare profondamente la civiltà moderna, se non si ricorre al rimedio, il quale è tutto nella religione. Il prof. Laveleye ricorderà bene quell' avviso del Machiavelli, che quando le istituzioni si corrompono, bisogna richiamarle ai principii: e nel nostro caso il principio, a cui bisognerà richiamare la società e la civiltà presente, non è il Cristianesimo positivo, la fede antica nel soprannaturale, nella divinità di Gesù Cristo, nella sua Chiesa? Queste condizioni presenti de' popoli civili, che pur son popoli cristiani, sono consegnenza delle negazioni della Riforma del secolo XVI, venute nel secolo presente alle ultime conclusioni, cioè alla negazione di ogni sovrannaturale, della Chiesa, di Gesù Cristo, di Dio stesso.

E la storia di tre secoli e de' nostri tempi, ne' quali già è stato confessato con gioia che il vecchio protestantesimo sia venuto alle sue ultime con-

seguenze colla negazione de' Vangeli e della divinità di Gesò Cristo, starà sempre a provare che l'avvenire religioso de' popoli civili non solo non dovrà uscir fuori del Cristianesimo, se si vuol salva la società e la civiltà umana; ma deve fare ritorno al vero Cristianesimo, cioè al Cristianesimo positivo, tradizionale, cattolico. Quel che è stato detto per la salute degli individui consapevolmente fuori della Chiesa, bisogna oggi ripeterlo per le nazioni e per la civiltà: cioè, se la negazione del Cristianesimo trascina i popoli all'abisso, e questa negazione è stata conseguenza delle prime negazioni messe avanti dalla Riforma che negò prima di tutto la Chiesa, sarà sempre incontrastabile verità che *fuori della Chiesa non ci è salute.*

Accolga sempre, mio illustre signore, i sentimenti di profonda stima e di ossequio

Palermo, 1.° giugno 1874.

del suo dev.mo.
VINCENZO DI GIOVANNI

SUL LIBRO

LA RELIGION DE L'AVENIR

PAR F. LAURENT

(Paris 1870)

LETTERA

Al chiar.mo cav. Cesare Cantù

MILANO.

A *Religione dell'Avvenire* ebbe consacrata la prima opera, credo, di proposito da F. Laurent. Ella sa bene, onorevolissimo signore, che fra i molti volumi *sull'istoria della Umanità* dell'illustre professore di Gand, vedeva la luce nel 1870 il volume col titolo la *Religione dell'Avvenire;* precedendo così il libro dello Strauss, come il recente dell'Hartmann; i quali pur si sono studiati di proporre una certa nuova fede o nuova religione, che hanno detta *dell' Avvenire.* Come preparazione alla *Religione dell'Avvenire,* il Laurent fa prima la critica del *Cri-*

stianesimo tradizionale, sotto il quale nome comprende sì il *cattolicismo*, e sì il *protestantesimo ortodosso*, e così del *protestantesimo liberale*, che pur comprende per sua parte la *trasformazione del protestantesimo ortodosso*, e il *movimento liberale delle Chiese protestanti*. La quale esposizione e critica è continuata in due libri, ai quali segue il terzo che è tutto dedicato a fare appunto uscire la religione dell' avvenire dalla dissoluzione del Cristianesimo *tradizionale* per una *riforma nella riforma*, e un ritorno al *cristianesimo di Gesù Cristo*; cioè a dire, al Cristianesimo puro senza sovrannaturale, senza dommi, e senza Chiesa. Lo Strauss e l'Hartmann finirono nel materialismo e nel panteismo del tutto incosciente; ma il Laurent, siccome l'altro illustre belga, il Laveleye, resta credente in un Dio personale e nella immortalità dell'anima, alla quale credenza dovrebbe essere ristretta tutta la religione dell'avvenire e il rinnovamento religioso, che oramai si vede necessario pe' popoli moderni e civili. L'opera del Laurent, o illustre ed egregio signore, è un accusa del cattolicismo e del protestantesimo ortodosso; come una difesa del protestantesimo *liberale*, che ha ripreso la via del cristianesimo puro, il quale darà pertanto la religione dell' avvenire. Onde Ella mi permetterà ancora che, dopo le lettere precedenti sopra l' Hartmann e il Laveleye, mi intrattenga con lei per poco della materia di quest'opera del professore belga; forse la principale che sia uscita a trattare del gravissimo problema de' tempi nostri.

La prima accusa del Laurent contro la Chiesa Cattolica è la sua immutabilità, mentre attorno ad essa tutto si muove e progredisce; immutabilità che poi dice necessaria e logica nella Chiesa, stante se desse luogo ad alcuna riforma anche disciplinare, tutto l'edificio a poco a poco andrebbe in rovina; tanto che ha potuto respingere il voto de' tempi moderni contro il celibato del clero, per ragione che col celibato avrebbe a cadere la confessione, e questo sacramento della penitenza trascinerebbe seco nella sua rovina tutto l'edificio del cattolicismo (p. 5). Il che importa non esistere il sacramento di penitenza nelle Chiese greche, le quali non hanno un clero celibe!; ovvero non essere esistito questo sacramento, prima che fosse stato accettato universalmente nella Chiesa latina il celibato de' preti: cosa che va ben contraddetta dalla storia passata e presente della Chiesa cattolica, e della scismatica di Oriente. Il cattolicismo pel Laurent è condannato a morire con tutta la sua immobilità e pretesa perpetuità; e il Renan e il Macoulay che hanno creduto la Chiesa cattolica essere immortale e ringiovanire sempre ne' secoli, si sono ingannati, e non hanno meno torto del Papa e de' teologi e apologisti cattolici (v. p. 13-16): la forza della Chiesa è nella ignoranza de' suoi credenti, e questa non può durare a lungo, anzi è venuto il tempo di essere illuminata. La condanna che la Chiesa ha fatto del libero pensiero è la sentenza della sua morte (p. 17), e l'ultimo domma

della infallibilità del Papa mostra il delirio del moribondo (p. 18); checchè avesse detto il Guizot, meglio del quale capì lo stato del cattolicismo il Bordas-Demoulin, che il vide già prossimo più che in altri tempi alla sua disfatta (p. 21) « Una simile religione è buona per le mummie, ma non potrà mai essere la religione di uomini vivi » (p. 23). Per lo che, aggiunge l'Autore, « a quanti sentono il bisogno di credere, ma non possono più credere quello che crede la Chiesa, non restano che due spedienti, o riformare il cattolicismo, ovvero raccogliersi intorno al protestantesimo razionalista. O il cattolicismo si trasformerà, o perirà (p. 27). »

Sennonchè la riforma del Cattolicismo, alla quale si è lavorato da tre secoli, non è riuscita; e la così detta *riforma cattolica* predicata ai nostri giorni non riuscerà nemmeno, se voglia tuttora restarsi chiusa dentro il soprannaturale e i dommi stessi della Chiesa, ostili a tutta la vita moderna. « Il Cristianesimo, si è detto da' riformatori moderni, non può restare come religione della umanità moderna, se non lasciando di essere una religione dell' altro mondo (p. 37): il Cristianesimo moderno non sarà più il cristianesimo tradizionale, ma il cristianesimo *sociale*, cioè la Rivoluzione dell'89, che è appunto la redenzione temporale o l'Evangelo applicato al nostro destino terreno, il regno di Dio sulla terra (p. 38)»: e se dalla Francia si passa in Germania, i riformatori hanno gli stessi intendimenti, pur sempre parlando di cristianesimo e di cattolicismo,

di dommi e di sacramenti, quando l'uno e l'altro non sono più conciliabili colla società moderna, e il primo dei dogmi cristiani, la divinità di Gesù Cristo, non può più essere insegnato. Anche in Italia si è fatta sentire, e non meno ardita, la riforma del Cattolicismo; e vi ha chi secondo il Laurent, l'ha rotta col cristianesimo tradizionale della Chiesa e del Papa; nella quale rottura può solamente sperare riuscita una vera riforma, che, se vera non avrà più che fare col Cristianesimo antico, e produrrà la nuova religione dell'avvenire. Come poi il Cattolicismo si condanna da sè medesimo a morire combattendo le tendenze e i sentimenti dell'umanità moderna, e chiudendo le porte a una radicale riforma, anzi cullandosi della speranza di un ritorno al passato, alla teologia del medio evo e alla dominazione civile della Chiesa (p. 91); così pur la reazione protestante, che si dice ortodossa, e comparisce come un *cattolicismo bastardo, inconseguente,* rovinerà la Riforma, se non cederà a una *riforma della riforma,* al libero pensiero, che è il termine, previsto o non previsto, dei riformatori del secolo XVI (p. 92). La reazione luterana, dice il Laurent, è una parodia della riforma, o per dir meglio ne è il *contre-pied* (97); e il luteranismo ortodosso dovrebbe andarsi a confondere colla Chiesa cattolica (1): chè « lo spirito di Roma anima il pro-

(1) « Que les orthodoxes ne se récrient pas: ils veulent, dissent-ils, rester protestants. De nom, oui; en réalité, ils sont

testantesimo ortodosso (p. 112)», e gli ultra protestanti hanno fatto alleanza co' gesuiti e cogli ultramontani (p. 126-132). Ma il protestantesimo ortodosso, o luterano o calvinista, è pel Laurent una finzione e una contradizione (§ 4, n: 1, 2, 3), e come ride degli sforzi dello Sthal, luterano, così fa del Guizot calvinista: ride del luteranismo e del calvinismo *ortodossi*, i quali al pari del Cattolicismo credono che il cristianesimo sia un fatto sovrannaturale e un *dogma*, una teoria, anzicchè, come ha detto il Coquerel, *un sentimento* (p. 168). Il Lessing ha notato, soggiunge il Laurent, che il cristianesimo non implica punto la fede in Gesù Cristo salvatore e mediatore: « il cristiano non è colui che crede in Gesù Cristo, bensì colui che ama così come Gesù Cristo ha amato (p. 174) ». Il che vale a dire: la dommatica religiosa essere una invenzione de' teologi; la religione di Gesù consistere nell'amore, nella benevolenza, nella carità, ch' egli ha professato verso degli uomini (p. 175). « Gesù non credeva punto alla sua divinità, al peccato originale; ignorava i nomi della Trinità, dell'eucaristia, della transustanziazione, del mistero; e intanto egli è il tipo della vita religiosa. Coloro che vogliono esser cristiani devono ritornare a questo Cristianesimo di Gesù (p. 176)». E poichè questo siffatto Cristianesimo si trova nel *protestantesimo liberale*, l'Autore comincia

---

dejà catholiques. Ils le sont dans leur conception de la religion, ils le sont dans leur conception de l'Église » (p. 102).

con la *trasformazione del protestantesimo ortodosso* il libro secondo della sua opera, non occorrendo più parlare sia del Cattolicismo, religione di morti, sia del Protestantesimo ortodosso, bastardume di Cattolicismo, e contradittorio allo spirito moderno e al libero pensiero messo avanti dalla Riforma. Il Laurent squaderna minutamente e con esattezza storica le origini del movimento liberale in seno al protestantesimo, da Locke a Reimarus, collegato recentemente dallo Strauss a Semler, che pubblicò il metodo d'insegnamento della dottrina cristiana in senso *liberale*, all'Herder che respinse ogni formola dommatica e vide che nel Cristianesimo la *religione dell'umanità* e del *progresso*, a Lessing e a Kant, i liberi pensatori e gli autori del cristianesimo *ragionevole* o della religione *ne' limiti della ragione*, commentati e innalzati locicamente al cielo dall'Autore del libro *L'antica e la novella fede*, il quale, come ultima conseguenza delle negazioni della *Vita di Gesù*, pose la negazione di Dio, dell'anima immortale, della libertà umana, schiacciati dal caos, dalla materia eterna, dalla necessità meccanica. Lessing ed Herder, dice il Laurent, meglio che Lutero e Calvino, forniscono il nutrimento spirituale all'Allemagna: sono i santi Padri del cristianesimo liberale (p. 226)».

Quanto al Kant, ei ritenne che Cristianesimo non sia altro che la pratica della morale, che abbia per scopo il fare, e non il credere, e che la santità cristiana non sia che l'adempimento del dovere.

Tutt'altro per il filosofo di Konisberga è superstizione; sono pratiche ereditate dal paganesimo, che vanno scomparendo innanzi al progresso della civiltà e alla identificazione della religione colla morale: e così i razionalisti non poterono predicare altro se non che nulla sia di sovrannaturale nel Cristianesimo, nel suo fondatore, nella sua dottrina; « Gesù Cristo non è più il verbo di Dio incarnato nel seno di una vergine, ma è uomo, e null'altro che uomo (p. 241) ». Ma i razionalisti, lasciando in piedi la storia, si trovano confusi a dare spiegazione naturale a ogni fatto biblico o evangelico, e però fu una necessità la comparsa della dottrina del mito applicato ai libri santi; affinchè, respingendo il Cristianesimo storico, potesse bene essere accettato un Cristo *ideale*. Rimosso il sovrannaturale, lo Strauss s'ingegnò a rimuovere da' Vangeli e dalla persona di Gesù il carattere storico. I racconti evangelici, disse lo Strauss, sono de' *miti*: e così va spiegata tutta la vita di Gesù, inesplicabile al dottor Paulus e ai suoi seguaci, che vollero riguardarla come fatto storico. Nessuno ha fabbricato a bello studio il mito; esso è nato spontaneamente, e si è nudrito del sentimento religioso, vivissimo nelle epoche nelle quali si formano le religioni; il Gesù storico e reale si perdette nel Gesù *ideale*, nel *Messia*, che fu il *Cristo*, ed ecco la sua divinità, la redenzione, il cristianesimo della tradizione apostolica ed ecclesiastica. La quale facile spiegazione nè fu invero accettata dal Renan; che trovò nei

Vangeli non miti, ma *leggende*: nè l'accoglie il Laurent, che più che opera del mito e della *leggenda*, de' quali non era più tempo quando comparve il Cristianesimo, crede piuttosto la narrazione evangelica essere stata dettata da superstizione: e fu la superstizione pagana che volle un Dio di carne ed ossa, e finse la divinità di Gesù Cristo (p. 257). Meglio che l'esplicazione razionalistica o mitica, penetra nell'essenza del Cristianesimo la esplicazione storica e la morale, e questa esplicazione pel Laurent conserverà l'essenza della religione e il suo svolgimento in un nuovo Cristianesimo per lo avvenire.

Lo spirito protestante non si è punto arrestato nel suo movimento liberale o nella sua *riforma* della *riforma*: la Chiesa officiale, si disse, è ridotta a *una finzione*; e il cristianesimo tradizionale, dommatico, fu disertato, sino a raccogliersi anche vecchi pastori e laici in comunità *libere* o degli *amici protestanti* senza adottare alcuna professione di fede (p. 268). Indi l'*associazione protestante* ha voluto combattere la reazione ortodossa e il materialismo incredulo, per un vago deismo e spiritualismo, sostenuto dal libero pensiero, contraddicendo a sè stessa, metà cristiana e metà incredula, e proclamando ora una *secolarizzazione della religione*, che varrebbe la sua confusione con lo *Stato* (v. p. 288), e ora la libertà della Chiesa dallo Stato, per apparizione della Chiesa officiale, antiliberale (p. 291). Nè meno è riuscita a ogni negazione di sovrannaturale e di domma la

moderna teologia riformata olandese; per la quale il cristianesimo non è altro che la morale, sì che può esser professato da' liberi pensatori, che potrebbero anche dirsi cristiani, senza crede renella divinità di Gesù Cristo; così come si dicono cristiani que' pastori protestanti, come A. Rèville, il quale nega che Gesù Cristo sia stato Dio, e pratica il culto cristiano, e si dice appartenere a una Chiesa cristiana. Lo stesso movimento di Germania e di Olanda nel senso di un protestantesimo o cristianesimo liberale, che non è più nè protestantesimo nè cristianesimo, fa notare il Laurent in Francia, in Svizzera, negli Stati Uniti, in Inghilterra, dovunque ci sono Chiese o sètte riformate: e dopo molta parte di storia contemporanea religiosa che l'autore ci mette innanzi, egli conchiude a proposito del protestantesimo liberale inglese favorito dalla stampa quotidiana e anco dagli ecclesiastici medesimi: « La Chiesa officiale non ha più con essa che alcuni alti dignitari, e le masse ignoranti della campagna. Lo stesso avviene alla ortodossia cattolica. La vecchia religione muore, anzi è già morta. Darà essa luogo a una religione novella? Ovvero la religione per sè stessa è destinata a morire?» (p. 375).

Il libro terzo dell'opera dà risposta a questa gravissima domanda. Muore per l'autore, o è morta la vecchia religione, il cristianesimo tradizionale; ma non muore la religione per sè stessa, quella che può dirsi cristianesimo di Gesù, alla quale bisogna ritornare, perocchè tocca ad essa l'avvenire, e sarà

appunto la morale religione a cui il mondo civile si trova disposto.

Ora sopra quest'ultimo libro del Laurent m'intratterrò, o illustre signore ed amico, un po' più lungamente, perocchè in esso sta la risoluzione del problema, e l'importanza della questione.

L'umanità, premette l'Autore, avrà sempre una religione per ragion che guarderà sempre di là di questa vita; e s'ingannano i filosofi che credono la religione un errore infantile de' popoli, il quale scomparirà colla loro maturità e col progresso civile. I miracoli è vero, dice il Laurent, hanno fatto il lor tempo, e l'umanità ha abbandonata per sempre la credenza al sovrannaturale; onde con ciò è morta la falsa nozione della religione, fondata sul sovrannaturale, ben accomodato all'infanzia dell'umanità; è morto il cristianesimo tradizionale co' suoi miracoli e profezie, misteri e dommi (p. 383). L'uomo è per sua natura religioso, così come è ragionevole; e la miscredenza risponde all'alienazione mentale; è una malattia di natura nuova (p. 390): chè, la religione è il compimento dell'uomo e fa la sua educazione, di maniera che le epoche di decadenza religiosa sono ugualmente epoche di decadenza morale e politica. Lo stesso Larroque libero pensatore, e il socialista Proudhon, han dovuto dire che le nazioni vivono per le loro credenze religiose: « la religione non si manifesta soltanto per alcuni atti di culto; bensì penetra ne' nostri sentimenti, ne' nostri costumi, nelle nostre leggi, nelle nostre isti-

tuzioni, tanto che si può dire che quelli stessi i quali negano la religione, le sono sommessi e la obbediscono. Quanti ci ha che non soffrono punto esser chiamati cristiani, e intanto son tali? (p. 391). Che la società nuova non possa vivere senza religione fu mostrato dalla Convenzione, che dovette proclamare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, mentre pareva che trionfassero l'ateismo e il materialismo. Né vi sarà mai morale senza religione, benchè, secondo l'autore, possa essere indipendente da dommi stabiliti e da rivelazione positiva; nè sarà mai contradetto dalla storia che affinchè i popoli divengano morali fa uopo che sieno religiosi (1). I popoli pertanto domandano più che mai, ha detto il Bunsen, l'alimento religioso: non respingono il cristianesimo, bensì, « vogliono ardentemente un cristianesimo vivo, un cristianesimo che soddisfi alla ragione e alla conscienza, una religione che rigeneri tutto, l'individuo, la famiglia, lo stato ». A questa grande rigenerazione che sarà fatta dalla religione dell'avvenire attese il Lamennais, benchè senza più essere cristiano e cattolico, in senso e cristiano e cattolico. E da pensare adunque alla religione dell'avvenire. Ma, domanda a sè stesso il Laurent, bisognerà all'opera una novella religione, ovvero occorrerà ritornare al Cri-

(1) Questa sentenza, già antica « pour que les peuples deviennent moraux, il faut donc qu'ils soient religieux », è citata dal libro del LARROQUE, *Renovation religieux*, p. 36.

stianesimo di Gesù Cristo? Cattolici e liberi pensatori sono parimente in inganno credendo o che il Cristianesimo sia una religione immutabile e dommatica, o che esso sia finito del tutto colla caduta de' dommi, e debba passarsi a cosa nuova, cioè a nuova religione; e questo inganno viene dalla educazione generale nel cristianesimo tradizionale.

Oramai è consentita da tutte le gradazioni del protestantesimo più ardito, la necessità di una nuova riforma, « più profonda, più radicale di quella del secolo XVI ». Questa nuova riforma non intende voler sapere più nulla di rivelazione, di misteri, d'incarnazione e di redenzione, di sacramenti e di Chiesa, o che abbia una qualsiasi fede formulata in confessione: non fu dottrina di Gesù la sua divinità e la fede nel sovrannaturale, che sono state tutta la macchina del Cristianesimo tradizionale; Gesù non seppe nulla di tutto questo; e già l'umanità aspetta la vera religione predicata dal Figlio dell'uomo, e « il Cattolicismo e il Protestantesimo, come fu avvisato dallo Strauss nel 1866 (cioè prima di scrivere il suo ultimo libro ateo e materialista) devono scomparire per dar luogo a una religione superiore al Cristianesimo di Gesù Cristo » (p. 431). A un mondo nuovo fa uopo di una religione nuova (p. 434); e rimovendo tutto il vecchio ingombro di dommi e di riti, non deve restare, siccome ha predicato il Rèville, altro che l'essenza del cristianesimo, la quale sarà la materia della nuova riforma, cioè la libertà, la spiritualità, la

pietà interiore e la santità pratica: questo solo bisognerà conservare e sviluppare, e così sarà compita la rivoluzione religiosa, inaugurata da Gesù Cristo (p. 440-41).

Per tanto, il Laurent va sponendo alla meglio e con molto calore questo ritorno al Cristianesimo di Gesù Cristo, come a nuova religione, che sarà appunto la Religione dell'avvenire; e in un momento, dice l'autore, che Gesù ha perduta la sua divinità, pur gli occhi di tutti sono rivolti a lui, come al maestro della religione avvenire: Gesù sarà l'ideale dell'umanità, non mai superato. Lo Strauss e il Renan sono di accordo: Gesù non sarà mai superato, e il Cristianesimo sarà sempre la religione definitiva dell'umanità; sentenza gia afforzata dall'autorità dell'Hegel. « Il mondo, ha detto il Renan, sarà eternamente religioso, e il cristianesimo, largamente inteso, è l'ultima parola della religione »: Gesù Cristo è l'*unico* maestro della vera religione, dice il Réville, e il cristianesimo è *imperituro;* Gesù Cristo è un ideale divino, dice l'unitario Parker, e la sua religione non passerà mai, perchè assoluta ed eterna (p. 462-65). Se nonchè, questo siffatto cristianesimo sarà la riforma che ha preparato il protestantesimo liberale, già morti il Cattolicismo e il Protestantesimo ortodosso, forme religiose positive e dommatiche; e in esso non si farà più questione, dice lo Scherer, di una tale religione, o di una tale Chiesa, di questo o di quell'altro domma; la religione dell'avvenire

consisterà non nella professione di una verità, ma nella ricerca della verità, o nel *libero pensiero* (!).

Intanto, domanda il Laurent, sarà sufficiente per l'avvenire questo ritorno al cristianesimo di Gesù Cristo; e tutti accetteranno Gesù come maestro insuperabile, come l'unico maestro di religione? Ci sono, dice l'autore, delle riserve in nome del libero pensiero; chè, « dopo avere abbassato Gesù Cristo come Dio, si è troppo innalzato come uomo, si è innalzato tanto alto che non è più un uomo (p. 475): e se l'umanità ha abbandonato gli altari dell'Uomo Dio, perchè fabbricare nuovi altari a collocarvi un essere fittizio »? (p. 478). Che se il Renan ha potuto dire che « la morale evangelica è la più alta creazione che sia uscita dalla conscienza umana, il più bel codice di vita perfetta che sia stato mai delineato »; pel nostro autore in opposto: « se le massime di Gesù fossero prese alla lettera, non sarebbe possibile fondare o mantenere una società qualunque. Ove sono nella predicazione evangelica i nostri principii di libertà, o almeno il loro primo germe? Non vi si trova nè manco una parola che condanni la schiavitù; bensì vi si leggono de' precetti che conducono ad accettarla; l'umiltà, il perdono delle ingiurie, l'abnegazione, virtù tutte che conducono all' inazione, e non una che spinga al miglioramento delle istituzioni sociali. Gesù Cristo ignorò la libertà » (p. 483). Sono parole alla lettera, o illustre signore, del Laurent, e niuno le crederá se non riscontrandole nell'originale; tanto sono e

leggere e false e ripugnanti alla coscienza storica de' nostri tempi stessi, che secondo l'autore, sono in cerca di un nuovo cristianesimo e della religione dell'avvenire: sono parole che accusano la più iscusabile ignoranza de' Vangeli e della storia del Cristianesimo, che ha avuti sin'oggi per suo codice essi Vangeli, in cui furono raccolti i discorsi del Signore. Gesù, aggiunge il Laurent sostenendosi dell'appoggio dello Strauss, non si sa che avesse pensato non solo della libertà, ma e dello stato e dell'arte: e però l'antichità greco-romana fu superiore col suo gusto del bello e il culto dello Stato alla *buona novella*, che ha dovuto esser compiuta e corretta dallo spirito umano, il quale deve la sua libertà all'individualismo germanico, non punto al cristianesimo! (p. 484). Onde, ha detto bene il Mill, pel nostro autore, scrivendo che il cristianesimo di Gesù Cristo non basta affatto all'umanità moderna.

Ma non si creda che la novella religione dell'avvenire sarà del tutto priva di dommi o di credenze. La religione deve dare una risposta ai grandi problemi naturali che si sono affacciati e si affacciano sempre in ogni tempo e in ogni luogo nel fondo dell'anima umana; e l'essenza della religione consiste nella soluzione che dà a siffatti problemi: tanto che si può dire al proposito, segue l'autore, che domma e fede sono un bisogno dell'anima, o secondo il Réville, un dovere (p. 490). Tutt'altro però sarà la nuova fede e il nuovo domma, dalla fede antica e del domma fondato sul sovrannaturale,

creduto falsamente come l'essenza dalla religione, pur dal Guizot nelle sue Meditazioni. Anche il destino sovrannaturale dell' uomo predicato dal cristianesimo tradizionale è un sogno, uno stato *imaginario,* come il miracolo e la profezia, il cui tempo è finito. « La scienza non conosce nulla di sovrannaturale, ed è la scienza, o il pensiero, che tiene le redini del mondo » (p. 515); e così solamente, cioè senza più *fede* al sovrannaturale, anzi negandolo, si può ben continuare ad essere a detta del pastore protestante Rothe, e *religiosi* e *cristiani* (p. 516). Nè perciò debba credersi che il destino dell'uomo si compia tutto sulla terra:

« L'uomo, soggiunge il nostro autore, vivrà ancora quando non avrà più dimora sulla terra, quando disciolto tutto il terreno servirà esso a formare un altro corpo celeste; egli sarà sempre nella sua essenza lo stesso essere, e la sua esistenza futura non farà che continuare la sua esistenza presente. Onde è che il migliore e solo modo di prepararsi al suo futuro destino, è il compire i doveri civili, sociali, politici, nell' ordine ove Dio l'ha posto (p. 517). Opportuna credenza dell' autore, in tempi che tutte le cure si danno alla vita pubblica, a popolare di ufficiali civili e militari (anche di tesorieri e amministratori), di deputati e ministri costituzionali, un nuovo Paradiso, somigliantissimo all' Assemblea di Versailles, al Reichstag di Berlino, alla Camera di Roma, alle Cortes di Madrid, e quanto prima al Parlamento musulmano di Costantinopoli!

Questo gran *sacrifizio* della vita pubblica dei nostri tempi avrà nell'altra vita una ricompensa che nessuno degli antichi santi, nemmeno lo stesso Gesù che ignorò i principii della libertà e le grandi funzioni delle Stato e l'educazione dell'Arte, avranno potuto mai avere; cioè prefetti, generali, deputati, ministri, continueranno il loro ufficio, a formulare o a fare eseguire leggi e codici della moderna e futura umanità!! Non si sa come se la passeranno i tesorieri e i banchieri dello Stato o delle grandi società; ma per certo avuta a mani qualche cassa pubblica la porteranno seco in una terza vita per continuarvi il loro ufficio, secondo il novello destino umano.

L'autore ha una *convinzione profonda* che il protestantesimo liberale è la condizione di salute non solo per la religione, ma eziandio per la libertà (p. 318); e si sforza far partecipi i suoi lettori di questa sua profonda convinzione, combattendo in vista della rinnovazione religiosa, i pregiudizii cattolici che tuttavia durano, anche presso i tali che non sono più cattolici. Vuole prima la conversione de' suoi lettori al protestantesimo liberale, e poi la loro adesione alla religione dell'avvenire, che si è andata preparando, e della quale egli è uno dei precursori. I cattolici dicono che senza la Chiesa vien meno la religione: ma che ha da fare la Chiesa, dice l'autore, con la religione? « Ov'era il Papa quando Gesù predicava la *buona novella*, e quando S. Paolo l'annunziava ai Gentili? bisognerebbe dire che

nè il Cristo, nè gli Apostoli avessero avuta religione! » (p. 522). Che pare a Lei, o illustre signore di questo modo calzantissimo di combattere i pregiudizii cattolici? Eppure l'autore dice che l'umanità non vuole un'ombra di religione, che la tiri alla negazione della religione; bensì ha bisogno di fede in Dio, nella provvidenza, nel legame intimo ed indissolubile tra l'uomo e Dio, nella persistenza della individualità umana! fede che non si avrà mai nella religione del libero pensiero, nel cristianesimo puro, proposto dall'Autore come la sola religione possibile dell'avvenire. Il Laurent nel suo fervore che sarà sincero, per la novella religione, si rivolge pure ai *liberali*, cioè a coloro che non vogliono sentire di religione qualunque si fosse, e vuol catechizzarli colla ragione che senza religione non si può stare; e però se non si vorrà la religione pura di Gesù Cristo, sarà giocoforza averci il cristianesimo tradizionale o della Chiesa cattolica o della vecchia Riforma, nè potranno impedirli dall'accostarsi alla novella religione il domma, già smesso per opera del protestantesimo liberale della divinità di Gesù Cristo, e i sacramenti e i riti, i quali o più non si praticano, o non hanno più valore ecclesiastico. Cattolicismo, Luteranismo, Calvinismo sono passati; checchè abbia voluto dire sul proposito del Cattolicismo specialmente il Macaulay, con la sua desolante predizione, cioè che « il Cattolicismo sussisterà ancora, quando turisti partiti dall'Australia verranno fra le rovine di Parigi o di Londra a dise

gnare gli archi smantellati di London Bridge, ovvero i muri scrollati del Panthèon » (p. 550). Il Laurent protesta contro questa immortalità del Cattolicismo; stantechè essa si fonda sopra una pretesa origine divina, alla quale egli non crede, come « finzione già ripudiata dallo spirito umano » ; e qualsiasi opera dell'uomo non può rivendicare a sè la eternità. E perchè il Cattolicismo non potrà essere un'opera divina? Perchè il papato, ci spiega l'Autore, ha condannato la civiltà moderna; ha riprovato i principii dell'89! (p. 550).

Entra indi il Laurent in teologia, a sostenere la decrepitezza e la morte del Cattolicismo o meglio del cristianesimo tradizionale in tutte le sue forme; e fa il riscontro dell'antica dommatica con la nuova, che sarà della religione dell' avvenire. Al Cattolicismo immutabile ne' suoi dommi, perchè si predica fondato sopra una rivelazione divina, con *demenza* e *follia* incredibile, oppone l'Autore la rivelazione progressiva di Dio nella storia, e la ispirazione continua e permanente dell'umanità; rivelazione ed ispirazione naturale, che si può anche dire divina, per ragione che tutto viene da Dio, e l'uomo pensa, opera, sotto la divina ispirazione, e riceve da Dio il suo volere e il suo potere (p. 554).

La rivelazione adunque non si è fermata col cristianesimo, bensì è permanente; e una rivelazione miracolosa fatta per l'incarnazione di Dio è mantenuta da una Chiesa, organo della verità assoluta, « sarebbero in opposizione diretta colla legge che

Dio ha dato agli uomini, e colla stessa ragione umana, la cui natura sta nel cercare la verità». (p. 555). Con che l' autore vuol dire che l'uomo non dovrà possedere mai la verità assoluta, perchè Dio gli ha data la ragione, che è la facoltà di cercare la verità; del modo stesso come perchè il fanciullo o il povero può procacciarsi da mangiare, nessuno dee somministrargli come mangiare; potendo da sè cercarsi dell'acqua, nessuno deve porgere ad altri una brocca perchè estingua la sua sete. Se Dio avesse affidato alla Chiesa il deposito della verità, scendendo fra gli uomini per l'incarnazione, la ragione dell'uomo, dice l'Autore, non avrebbe più che fare, e sarebbe un istrumento passivo per ricevere una verità che non sarebbe compresa (p. 556). La religione è una manifestazione dello spirito umano che corre co' tempi e colle condizioni progressive della civiltà umana; e come l'uomo è perfettibile, e cangia continuamente, deve pur cangiar sempre nelle sue forme la religione; e come il cristianesimo trasformò il mosaismo, e il protestantesimo il cattolicismo, così il protestantesimo liberale per la riforma nella riforma trasformerà il protestantesimo ortodosso, e il cristianesimo puro succederà al cristianesimo tradizionale ed ecclesiastico che non potrà essere più la religione del secolo decimonono (p. 171).

Contro il quale cristianesimo tradizionale sta la concezione di Dio sviluppata dalla filosofia, cioè il deismo; e l'Autore, che non accetta il deismo fran-

cese del secolo passato, crede opportuno fare distinzione fra l'*immanenza* e la *trascendenza*, come oggi si dice, di Dio rispetto al mondo, per farci sapere di quale deismo egli si pregia essere predicatore, come fondamento della religione dell'avvenire. L'Autore, amico alle idee del Rèville, il quale non vuole nè un deismo che separi Dio dal mondo, nè un panteismo che lo confonda con esso, sostiene coi protestanti liberali che Dio è *immanente* nel mondo e intanto è *personale;* stantechè, ha detto il citato Rèville, «la personalità di Dio è un elemento essenziale della religione» Ma l'antico Dio *personale* della Bibbia e de' Vangeli «non parla più nè alla nostra intelligenza, nè alla nostra anima...: noi vogliamo un Dio dell'oggi, un Dio vicino a noi, e non lontano da noi (1). Dio è e nella natura e nella storia, si manifesta nell'uomo e nel mondo, ma non lasciando di essere *personale* in questa sua *immanenza*, la quale anzichè scemare, secondo dicono i sovrannaturalisti, nutrisce ed innalza il sentimento religioso (p. 585-86). Il Laurent nota con ragione l'importanza di questa questione dell'immanenza e della personalità di Dio; e infatti dopo la pubblicazione della sua opera, i recenti scritti dello Strauss e dell'Hartmann, propugnatori dell'*immanenza*, si sa bene come sian riusciti alla negazione della *perso-*

(1) «Nous voulons un Dieu d'aujourd'hui et non d'autrefois, un Dieu qui est tout près de nous, et non un Dieu de très loin» (p. 586).

nalità di Dio, cioè alla negazione stessa di Dio. Fra il panteismo che nega la personalità divina, e il cristianesimo tradizionale che nega la *immanenza*, crede l'Autore esserci posto per una dottrina che tenga e all'*immanenza* e alla *personalità*, correggendo tanto il vecchio cristianesimo e il vecchio deismo, i quali mettevano Dio fuori del mondo, quanto il nuovo panteismo che lo confonde per la sola immanenza, senza la personalità, col mondo o con la natura. Così, non va esclusa dalla religione novella la preghiera, avendo da rivolgersi a un Dio personale: ma questa preghiera non sarà mai nel senso del cristianesimo tradizionale; riguarderà solamente di essere mantenuto in noi il santo spirito, cioè l'*ispirazione permanente*, la grazia, che la religione dell'avvenire promette a tutti gli uomini, e non già a pochi eletti. E di questa grazia noi siamo sicuri, per la immanenza divina in noi; di maniera che, « per ascoltare la voce di Dio che parla in noi, non abbiamo a far altro che attendere alla voce della nostra ragione, della nostra coscienza, del nostro cuore » (p. 397.)

Grazia comodissima invero, egregio signore, e da alimentare qualsiasi nostra passione con la voce della ragione nostra, della coscienza e del cuore, che non mancherà giammai a far sentire i suoi palpiti; e ben fu detto dal Lang, citato dal nostro, che « ogni parola indirizzata a Dio sia una parola che viene da Dio » (p. 598). E così il *nuovo* Dio, o il Dio dell'oggi, immanente e impersonale, non sarà

più il Dio tirannico e capriccioso, come l'ha detto il Channing, del cristianesimo tradizionale: avremo anche perfezionato Dio in tanto progresso universale; poichè, secondo il Parcker, « il Dio della teologia ortodossa è più imperfetto, più piccolo e meno umano dell'uomo stesso » (p. 599). Il domma del peccato originale e delle pene dell'inferno ripugna alla coscienza moderna: è qualche cosa di barbaro non confacente al Padre celeste e alla religione di carità annunziata da Gesù Cristo, e restata fin oggi una vana teoria sopraffatta dal cristianesimo tradizionale. L'amore, come essenza e principio della religione, trasforma completamente il cristianesimo storico nella religione dell'avvenire. Amare Dio non varrà più adorarlo e rendergli ogni culto, obbedire alla Chiesa, e usare de' sacramenti praticando le opere di pietà, pregare, far delle morticazioni, ascoltare la messa, secondo vogliono i cattolici, ovvero leggere la Bibbia, interpretrarla, e praticare delle opere di beneficenza proposte in esempio dalla Chiesa, secondo i protestanti. Il Parker ha esposto in riassunto il senso di questo amore di Dio, oggi che la religione s'immedesima colla morale, dicendo che la *vita pietosa per eccellenza* consiste nella pratica della morale, sì che « amare Dio, adorarlo, servirlo, vale amare gli uomini, facendo loro il bene che ci è possibile, nella posizione che ci ha posti e secondo le facoltà che ci ha date » (p. 611). Sopra queste idee il protestante svizzero signor Lang, ha scritta la sua meditazione sulla

pietà ragionevole opposta all'antica pietà secondo la Chiesa; la quale pietà abbandonava il mondo a Cesare, non curava la scienza, riprovava le ricchezze, riguardava il travaglio come pena del peccato, e non si brigava delle occupazioni materiali della vita (p. 614). La nuova pietà per contrario vedrà in ogni opera dell'uomo e nel suo travaglio un servizio a Dio; chè per qual ragione «l'attività commerciale industriale, agricola, non sarà essa un atto di pietà»? Sarà così eziandio atto di pietà il consacrare la vita allo studio, non più per servire la Chiesa, ma per liberare l'umanità dalla più funesta delle servitù, che è quella de' ceppi della ragione; e i liberatori dello spirito umano occuperanno il primo posto fra gli uomini pii» (p. 614). Il che fa conchiudere, o illustre signore, che uomo piissimo fu Lucrezio, che intese a liberare gli uomini dall'errore della religione e di Dio; e *piissimi* sono gli atei e i materialisti de' giorni nostri, i quali si affaticano a liberare lo spirito umano, rompendo i ceppi alla ragione, della credenza in Dio e nella immortalità dell'anima, della fede nella provvidenza, della distinzione di bene e di male, di virtù e di vizio, di diritti e doveri; e ben fece lo Schlejermarcher a chiamare Spinosa un uomo *santo pieno di Dio*, o altri a dire che la religione vera sta nel non averne alcuna, e si onora Dio negandolo!!

Intanto, la novella religione avrà il suo culto, benchè diverso dal vecchio culto cristiano tradizionale o ecclesiastico; e ciò perchè, secondo il nostro

Autore, « il culto non è solamente un bisogno per l'individuo, bensì una condizione di esistenza per la religione. La quale se è un legame con Dio, è ugualmente un legame fra gli uomini, più forte di tutti! Tenghiamoci dal rallentarlo: la religione officiale non ci aggrada; ma saremmo spaventati se subitamente si chiudessero tempi e chiese. Basterebbero pochi anni senza culto a ricondurre gli uomini alla barbarie, alla peggiore delle barbarie, che è la barbarie civilizzata, la corruzione istruita, il materialismo delicato. Sarebbe la morte di putrefazione » (p. 615). Ma qual culto a praticare con un Dio *immanente* in noi, con un uomo non bisognoso di preghiera, pel quale ogni atto e opera, anche i brogli politici e le operazioni di borsa, sono cosa pia, e rivolta al servizio di Dio? Che ne pare a Lei, o illustre signore, di tanta logica e sapienza, che porta con se la religione novella e il nuovo Evangelo dell'avvenire?!

Il concetto della vita moderna dà l'ultimo colpo di grazia al cristianesimo tradizionale, e in parte al cristianesimo puro di Gesù; e nel libro del Laurent pare la cosa a cui l'autore abbia voluto dare sovratutto la sua originalità. Gesù Cristo non si curò della libertà pubblica, e il cristianesimo fu sin dal suo principio indifferente al moto commerciale e industriale (p. 615); ora la libertà, i commerci, l'industria, sono la nostra vita, tutta opposta alla vita cristiana ed ecclesiastica. La Chiesa, ad esempio, educa i futuri ministri di Dio ne' semina-

ri, « vere prigioni, nelle quali la ragione è tenuta in catene »; i popoli cattolici hanno una intolleranza selvaggia come ha dimostrata l'Italia libera colle sue scene di cannibali (1); e preti cattolici e pastori protetestanti ortodossi predicano ancora la *legittimità*, anzi *la divinità della schiavitù* (p. 620). Anche il cristianesimo stesso di Gesù Cristo, lungi di essere favorevole alla libertà, è ad esso indifferente, quand'anche non la osteggi: è uno spiritualismo eccessivo, che condanna qualsiasi progresso materiale e civile.

E però, avverte il Laurent, se la religione dell'avvenire dovrà aver cura della vita civile e politica, fa uopo correggere il concetto del destino umano; respingere che l'uomo sia fatto per la celeste Gerusalemme, e che la sua felicità ultima sia la visione di Dio, secondo l'insegnamento teologico. La religione dell'avvenire rigetta il dualismo della terra e del cielo, di cose profane e di cose religiose: ogni cosa sarà religiosa, tanto la vita civile e politica, quanto l'osservanza della domenica (p. 626). La religione del passato condanna la libertà, e co-

(1) L'autore forse accenna alla sollevazione di Palermo del 1866, nella quale si disse ai credenzoni italiani e stranieri, che furono vendute pubblicamente e mangiate carni umane: *O sancta simplicitas* de' nuovi storici dell'umanità! In Sicilia ci sono ancora montoni e buoi da non far ricorrere alla carne umana, benchè ci si dica di non valere più di quella del gorilla, o del chimpansè!

loro che sacrificano ad essa la loro vita: nella religione dell'avvenire per contrario, primo domma de' fedeli sarà la libertá tutta intera, civile, politica, religiosa; stante che l'uomo non potrà svilupparsi e perfezionarsi, se non per la libertà. La religione del passato santificava gli eroi del deserto o del chiostro, esseri inutili a se stessi e alla società: nella religione dell'avvenire sarà celebrata la memoria degli uomini che si studiano di rimediare ai vizii e alle miserie che soffre la società umana... Tale è la religione dell'avvenire messa in faccia alla religione del passato» (p. 627-28).

Se non che non basta dire che la religione dell'avvenire non sarà altro se non l'amore di Dio e l'amore degli uomini: è questione fondamentale per la religione il problema della vita futura, senza la quale non c'è religione; e l'Autore consacra a questa gravissima materia le ultime pagine del suo libro. In questo argomento, premette, non occorre discutere dell'inferno, poichè se di esso tuttavia si fa parola ne' catechismi e nei sermoni, non vi è più protestante o cattolico che mantenga tuttavia la sua fede a tanta *orribile credenza*: anco i fanciulli la respingono, e ne dà testimonianza la biografia del Parker (p. 629). L'inferno è venuto meno, dice l'Autore, insieme al peccato originale; e non sa persuadersi come per tanti secoli gli uomini abbiano potuto credere a così *terribili e ingiusti* dommi. Il Laurent dimenticò che senza la caduta originale non si può piú spiegare il grande problema della

coscienza umana e della esistenza del male; e che senza inferno non vi sarebbe paradiso; stantechè se c'è merito e premio, c'è demerito e castigo, e quando fine morale dell'azione umana non è Dio, la sanzione morale porta logicamente la privazione di Dio, come Bene ultimo, ciò che vale l' inferno, eterna permanenza di questa privazione, eterno difetto della consecuzione del fine nell'uomo. Poichè Dio, dice, vuol salve tutte le creature, queste saranno tutte congiunte a lui per l'eterno amore. Con la quale conseguenza l'autore dimenticava eziandio la parte della volontà umana o del libero arbitrio nel destino dell'uomo, come essere morale: credendo che o l' uomo non concorra al conseguimento del suo fine (senza che non ci sarebbe merito), o che esso non possa fare il male, e tutto quello che è fatto sia bene, il cui termine è la beatitudine eterna o l'immanenza nell'amore divino. Conseguenza questa della negazione del peccato, ma non accettata per nulla dal buon senso e dalla esperienza comune, chè pur troppo si vede innanzi con tutte le negazioni ottimiste della moderna scienza lo spettacolo giornaliero del male e del peccato. È veramente troppo pel Laurent, che nega il sovrannaturale e la teologia qualunque si fosse del cristianesimo tradizionale, l'aggrapparsi a parte del domma calvinista, respingendo l'altra parte che gli fa terrore dei predestinati alla dannazione. «Noi entriamo nel regno dei cieli, soggiunge l' Autore, perocchè lo vogliamo; ma ciò non impedisce l'azione di Dio

in noi. Dio ci ha creati, e Dio stesso ci chiama alla vita eterna, egli dà la grazia a tutti, ed egli salverá tutte le creature, benchè l' uomo debba pur concorrere all'opera della sua salute » (p. 632). Il Laurent o non vuol tener conto delle distinzioni della grazia, secondo i teologi, o le ignora; e da una premessa generalissima da tutti accettata, cioè che la grazia non manca a nessuno degli uomini, tira sofisticamente la conseguenza che tutti gli uomini pertanto siano salvati, nessuno resterà in eterno privo di Dio. In quel che fa dire poi ad Origene, a Clemente Alessandrino e a S. Gregorio di Nissa, sulla salute universale di tutte le creature, non esclusi i dannati (1), è sempre a notare lo stesso sofisma, o almeno l'equivoco cioè d'intendere *secundum quid*, come dicono le scuole, quello che è detto *simpliciter*. Iddio è vero vuol tutti salvi, e Gesù Cristo è morto per tutti, insegna la Chiesa; ma se non si risponde dalla volontà umana alla teleologia divina per le opere, o non si sveste individualmeute l'uomo vecchio, partecipando intanto per la fede e le opere della grazia e dei meriti del Redentore, nè si ha conseguito Dio, nè si ha la salute ottenuta dalla soddisfazione data al Padre dal suo unigenito figliuolo Gesù Cristo.

---

(1) Vedi sulla dottrina di Origene e di S. Gregorio di Nissa, e sull'altra della mitigazione temporanea delle pene de' dannati, il libro III del Trattato *De Angelis*, c. 6, 7 e 8 del PETAVIO, nel t. III *De Theolog. dogmatibus*. Venetia, 1757.

Pel Laurent la vita futura è pur essa una vita progressiva, come la presente, della quale è continuazione; non ci ha immanenza nè manco nella beatitudine; che « una felicità immutabile degenererebbe in noia da disgustare della loro vita celeste i beati più intrepidi. Una eternità di godimenti senza cangiamento, senza privazione, sarebbe mille volte peggiore della nostra esistenza terrena. Gli eletti pregherebbero infine Iddio di liberarneli. Singolare beatitudine, meno sopportabile della nostra vita presente, con tutte le sue miserie »! (p. 645). Del qual modo di ragionare in controsenso a quel che sempre si è tenuto per felicità, meglio che gli argomenti che si potrebbero opporre, basta a giudicare il buon senso: il quale sarà anche giudice competentissimo di quest'altre parole dell'Autore, cioè: « Egli è impossibile che la vita futura sia più imperfetta della vita presente; quindi è impossibile che vi sia un cielo e un inferno. La vita futura non differirà affatto in essenza della vita presente: non ci saranno nè dannati, nè eletti, bensì delle creature imperfette che procedono con l'aiuto di Dio verso uno stato di perfezione » (p. 646). Ma nessuno intenderà mai, o illustre signore, che ci possa essere un progresso senza fine, senza una beatitudine, la quale potrà crescer sempre per la sua continua rinnovazione nel possesso del bene e nell'attività del soggetto beato, ma sarà sempre un fine conseguito, un termine della vita di prova, onde l'uomo avrà il merito e il premio di possedere,

accostandoglisi sempre più, senza mai potersi immedesimare con esso, il Bene Infinito. Il Laurent adunque combatte quanti vogliono negare la immortalità dell' individuo, e la esistenza personale, fra quali anche lo Strauss; e dice, che, senza il domma della caduta, la sua dottrina sulla vita futura è quella stessa di Origene, cioè la esistenza progressiva nel bene, senza affatto pene eterne o inferno (p. 655), e senza un cielo permanente, ma sempre in cammino, il cui ideale è la perfezione, che non sarà raggiunta giammai (p. 672). Così non ci sarà nella religione novella un cielo che si potrà acquistare per osservanza di religione, e per mezzo della Chiesa, nè un inferno che escluderà dalla salute eterna i peccatori. L'inferno e il cielo saranno il difetto o il fatto della perfezione che porteremo in noi; ma la salute finale è assicurata al peccatore, che più o meno dovrà trovarsi nella progressione al bene, che è propria dell'essere nostro. Il colpevole ha la pena in sè stesso: ma non sarà mai il fuoco infernale. « O nessuna vita futura, o una vita progressiva che la ragione possa accettare; vale a dire: *o nessuna religione, o una novella concezione religiosa* » (p. 683).

Con le quali ultime parole ha fine il libro del Laurent. Nel quale invero è da lodare la molta erudizione raccolta intorno a tante gravissime questioni contemporanee di religione; e questo libro dell' illustre professore di Gand potè fornire allo Strauss e allo Hartmann bastante materia a con-

dannare come inconseguente e strano il protestantesimo liberale contemporaneo, il quale vuol conservare il nome e l'apparenza del Cristianesimo, quando ne ha scosso il domma fondamentale della divinità di Gesù Cristo. Questa così detta *Riforma della Riforma* non è più il protestantesimo che ebbe nome da Lutero o da Calvino; e può ben dirsi che il protestantesimo liberale sia più lontano dal protestantesimo ortodosso, che non fu questo dal cattolicismo. Il nuovo protestantesimo, ancor che mantenga coll'immanenza la personalità di Dio, non vuol più saper nulla del peccato di origine, della Incarnazione, della Redenzione, della ispirazione de' libri santi, del paradiso, dell'inferno; quando l'antico protestantesimo riteneva tutti questi dommi; e anzichè negare, esagerò l'opera sovrannaturale della giustificazione, onde la negazione dell'autorità della Chiesa, senza avvedersi che l'ispirazione individuale e la libera interpetrazione de' libri santi portavano i germi del razionalismo teologico del dottor Paulus e dello Schjermacher, della spiegazione storica e critica del Bauer e dello Strauss, e infine de' liberi pensatori e del pretestantesimo liberale del Goethe, del Kant, del Lessing, dello Scherer, del Channing, del Parker, e del Réville. Ma il Laurent ha trattato assai leggermente la materia, come inebriato de' trionfi del libero pensiero che succede al protestantesimo liberale; non altrimenti che l'Hartmann, il quale dopo tutte le negazioni del protestantesimo liberale e del libero

pensiero, annunzia trionfalmente la negazione di Dio e dell'anima spirituale e immortale, per godersi la immanenza panteistica di un Dio-mondo e tutto, senza che ci sia luogo per la immortalità dell'anima individua e per una vita futura oltre la presente. La esposizione delle dottrine fondamentali dell'Autore porta con sè, o mio illustre signore ed amico, la confutazione che salta agli occhi di chiunque non sia tanto leggero di mente da essere soddisfatto come materie per sè gravissime si presentino di tanto facile risoluzione: e come storia di migliaia di anni si corra speditamente quasi fosse stata rappresentazione scenica, e non realtà che avesse cangiata la faccia del mondo morale e civile. Tutto il forte del libro del Laurent sta nel premettere la non esistenza del sovrannaturale e dichiarare una finzione la divinità di Gesù Cristo; colle quali gratuite negazioni va di conseguenza negata la divinità del Cristianesimo e della Chiesa, e indi di qualsiasi religione positiva, oltre l'unica religione dell'amore di Dio e degli uomini, sola possibile religione per l'avvenire e pe' popoli civili; come recentemente ha creduto l'altro illustre professore belga, il Laveleye. La scienza, dice il Laurent non conosce nulla di sovrannatnrale, e però non occorre intrattenerci di esso. Ma diremo noi all'Autore, che cosa vorrà mai dire il naturale senza il sovrannaturale? forse i principii e fini rispetto al naturale sono anche essi naturali? O non c'è principio e non c'è fine? Nella quale ipotesi non

ha luogo più il Dio personale, e resta il puro o panteismo o materialismo, senza nè manco la sostanziale individualitá dell'anima, che o non potrà essere altro che funzione organica, o non più che fenomeno del gran Tutto, da inconsciente fatto un momento cosciente per ritornare altra volta al suo essere inconsciente, con vicenda eterna di affermazioni e negazioni infinite.

Il Laurent respinge il panteismo e il materialismo, ammessi i quali, dice, non esserci più religione, così come pur dice il Laveleye nel suo recente libretto. Ma quando si ha preso lo sdrucciolo, la logica incalza, e non si può restar mai a mezza via: la negazione del sovrannaturale conduce alla negazione di Dio, e la negazione di Dio alla negazione dell'anima e della vita futura. Lo Strauss ha dato assai eloquente esempio di questa logica della negazione; dapprima negazione del Cattolicismo, pel protestantesimo, poi negazione del protestantesimo ortodosso pel protestantesimo liberale, finalmente negazione di ogni religione positiva per la religione naturale, e negazione della religione naturale per la negazione stessa di Dio. Dalla critica de ' Vangeli fu giocoforza passare alla *novella fede,* e per Dio di questa nuova fede ci è dato il caos, siccome per nuova teologia si è messo avanti il materialismo e il darwinismo, *l'evoluzione* dell'uomo dalla scimmia, il più grande benefizio (sic!), dice lo Strauss, che abbia ricevuto l'umanità (1),

(1) V. *L'Ancienne et la nouvelle Foi,* etc. p. 162. Paris 1876.

nel sapere nato l'uomo dalla scimmia, e niente altro esserci in esso che un meccanismo più perfezionato della vita animale.

Di questo beneficio, onde fu lieto lo Strauss negli ultimi anni di sua vita, noi lasceremo altri godere, e più che colle ipotesi del Darwin e colle nuove fabbriche di religione per l'avvenire, ci consoleremo sempre delle nobili e divine tradizioni del genere umano, della fede che ci è stata data col latte, ispirata dai monumenti delle nostre arti, comunicata da una lingua che fu de' padroni del mondo, spiegata in altra che è servita a poetare la Divina Commedia, a tener legati per molti secoli da unica favella i popoli italiani.

Con che ho il piacere di potermi sempre raffermare di Lei.

Palermo, 20 agosto 1876.

tutto suo dev.mo.
VINCENZO DI GIOVANNI.

Di questa ultima opera dello Strauss parleremo di proposito in altra Lettera.

SUL LIBRO
FEDE VECCHIA E FEDE NUOVA
DI FEDERICO STRAUSS (1)

LETTERA

Al professore Augusto Conti

FIRENZE.

Mio egregio ed illustre Amico,

stata sempre a me di molto conforto la vostra antica amicizia, come di tale da onorarsi in ogni tempo non dico una città, ma un popolo, e così la filosofia, come la nostra letteratura. A voi maestro di scienze morali, come all'illustre storico, a cui ho scritto le precedenti lettere, sulla *Religione dell'avvenire* proposta ai nostri tempi, sono ben noti i gravissimi problemi, della cui risoluzione si sente

(1) Traduzione dal tedesco dell' avv. Salvatore Pizzi. Napoli, 1876.

affaticata questa nostra incerta età; e nei *Discorsi del tempo*, come il Cantù nel suo *Buon senso e buon cuore*, e negli altri libri a questo succeduti, già deste all'Italia con attraente bellezza di parola e di stile e maestria d'invenzione, un libro di utilissimi documenti e di savia educazione intellettiva e morale rispondente ai problemi che ci stanno innanzi. Mi concederete pertanto che con voi, a cui le Lettere precedenti e gli *Scritti apologetici* che l'anno passato io pubblicava, non sono punti dispiaciuti, discorra ora un poco dell'ultimo libro dello Strauss, il caporione dei sofisti della critica religiosa de' nostri tempi, nel quale si raccolgono tutte le negazioni anche filosofiche del nostro secolo (1).

Dal 1835 al 1872 il famoso autore della *Vita di Gesù* diè compimento alla *evoluzione*, come oggi si dice, delle sue negazioni. Dalla prima negazione del sovrannaturale nella storia, posta come criterio storico, doveva riuscire alla negazione del sovrannaturale nella natura, e indi alla negazione di Dio, come Intelligenza e Volontà Infinita; e vi riuscì infatti con freddo e misurato ardimento. Sbarazzatosi de' fatti evangelici e de' Vangeli, stessi della

(1) « Questo libro, ha detto il prof. Ferri, non v'ha dubbio, è una professione di materialismo e di ateismo, e, ciò che più importa, pretende di esprimere i risultati delle scienze positive relativamente agli oggetti della religione e della filosofia ». *L'ultimo libro di Strauss e i suoi critici*, nella *Nuova Antologia*, Vol. XXIV, p. 449. Nov. 1873.

divinità di Gesù e della divina origine del Cristianesimo, colla sua teoria del mito e della progressiva formazione de' dogmi, la logica conduceva lo Strauss a doversi sbarazzare di Dio; e però, sentenziato a morte il Cristianesimo, annunziò qualche anno prima di morire, la fede novella che era per pigliare il posto dell' antica, col suo ultimo libro *Fede Vecchia e Fede Nuova*, pubblicato come suo testamento filosofico e religioso, nel 1872. Quest'opera dell'antico seminarista evangelico di Blaubeuren, del teologo di Tubinga, e vicario di Kleiningerskeim, fu divisa in due parti principali; l'una tratta della religione, l' altra della scienza della natura. Come si era preparato alla seconda *Vita di Gesù* col libro sopra *Reimarus*, così lo Strauss si preparò all'ultima sua opera che avesse contenuto le ultime conclusioni de' suoi studi, cioè il compimento delle negazioni precedute, colla biografia del *Voltaire*, la quale per l' eloquenza del dettato fu comparata alle più belle cose del Goethe.

Pertanto, nella prima parte di quest'opera fa la critica della dogmatica cristiana, e indi della vita di Gesù secondo i Vangeli, concludendo che il congegno dottrinario del Cristianesimo è già caduto, e oramai non si è più cristiani; ma resta sempre una religione per l'umanità, quantunque abbia perduto il suo Cristo, il suo Dio personale, e l'anima immortale; e questa religione è il sentimento di soggezione al Tutto, all' ordine dell' Universo; sì che, dice lo Strauss, « noi esigiamo pel nostro Uni-

verso la stessa *pietà* che l'uomo religioso d'antico stile avea pel suo Dio » (1). Nella seconda parte espone l'Autore quale sia il concetto moderno che si è andato formando del mondo per opera delle scienze naturali; e conferma che distinguendo il mondo in senso assoluto e il mondo in senso relativo, di questo secondo possiamo dire che ha principio, confini nello spazio, e fine nel tempo; ma « se guardiamo al primo, che è l'Universo, nel suo assieme non è mai stato tempo, in cui esso non sia esistito, in cui non vi sia stata differenza di corpi mondiali, non vita, non ragione: se tutto ciò non era ancora in una parte del tutto, esisteva in una seconda parte, ed in una terza non esisteva più; colà era in formazione; qua aveva piena esistenza, in un terzo luogo era in dissoluzione; l'Universo è l'insieme infinito di mondi in tutti gli stadii di formazione e di disformazione, che vive eternamente d'una vita egualmente piena ed assoluta fra questa eterna circolazione e vicenda (§ 45, p. III) ». Così, se il mondo è senza Dio, non resta per l'origine dell'uomo che la teoria del Darwin, la trasformazione per la evoluzione; e lo Strauss la sostiene caldamente, comentandola e rafforzandola colle dottrine del Lamarck e del Goethe, « con la più pura e sublime gioja dello spirito », chè l'umanità, dice, deve meglio inorgoglirsi che sia giunta al presente

(1) V. *Fede Vecchia e Fede Nuova,* § 44, p. 108.

suo stato da miserabili principii, anzi che per creazione divina (§ 62). Onde « noi altri filosofi e teologi critici, confessa, abbiamo fatto grande sciupo di fiato per porre al bando il miracolo; ma la nostra parola si è perduta, perchè non abbiamo saputo rendere superfluo il miracolo; nè indicare ciò che potesse supplirlo, dov'esso pareva indispensabile. Darwin ha indicato la forza, il processo naturale che opera ciò che si attribuiva al miracolo: egli ha schiusa la porta, per la quale questo sarà scacciato, da non più ritornare. Chi sa che cosa importi il miracolo, terrà per questo servigio il Darwin come uno de' maggiori benefattori dell' umanità (p. 195) ». Il quale passo dello Strauss, o illustre amico, direbbe il Vico essere un passo d'oro; stantechè, il grande critico della scuola teologico-razionalista, confessa che per opera di quella celebratissima critica non si era giunto a rendere superfluo il miracolo, nè a supplirvi cosa per cui non sembrasse più indispensabile; e ci voleva la teorica del Darwin per farla finita col sovrannaturale. Ma se la teorica del Darwin non è altro che una ipotesi, e nessun naturalista davvero la tiene ancora come conclusione scientifica (1); che ne esce

(1) Cito la conclusione di un libro recentissimo, scritto da un partigiano del darwinismo o del trasformismo, in risposta alla domanda se il trasformismo sia un fatto *dimostrato;* «No, dice il Topinard; ce n'est encore qu'une hypothèse: mais cette hypothèse gagne chaque jour du terrain ». V. *L'Antropologie,* p. 564. Paris, 1876.

per contrario da questa solenne confessione? Si sa, dice lo Strauss, che cosa importi il miracolo: e par chiaro che volesse dire: ritenuto il miracolo o il sovrannaturale in natura, fa uopo ritenerlo nella storia; e allora la critica evangelica non ha più ragione, la negazione della divinità di Gesù non è logica, e il Dio *personale* e *creatore* ritorna a richiedere a buon diritto l'assenzo religioso e la fede dell'umanità, colla quale fede è legata l'immortalità dello spirito umano. O la natura senza Dio surrogato dalla eterna evoluzione delle forze e trasformazione delle cose, o la storia col sovrannaturale, con Gesù Uomo Dio, col Cristianesimo e con la Chiesa.

Lo Strauss condanna come incoerenti tanto i vecchi cattolici che respingono il Papa infallibile, pur ammettendo una istituzione e una missione sacerdotale; quanto i protestanti liberali, che avendo negata la divinità di Gesù Cristo, vogliono tuttavia mantenuto il Cristianesimo come Religione, i sacramenti, le sue feste, le sue dottrine morali (§ 1, p. 30-31). Pertanto, contro cattolici, vecchi cattolici, protestanti ortodossi e protestanti liberali, l'autore della *Vita di Gesù* vuole opporre non già una unione qualsiasi che abbia nome di chiesa, bensì una unione puramente *umanitaria e razionale*, il cui ufficio sarebbe la negazione diretta del Cristianesimo e di ogni religione in nome della scienza e della civiltà umana, per lo mezzo della parola e della stampa, di modo che «dall'inevitabile dissoluzione

dell' antico si formi da sè nell' avvenire il nuovo (p. 32) ». E con questo scopo di preparare il nuovo, distruggendo l' antico, va facendo l' esame della *vecchia fede chiesastica*, ed esponendo *i tratti fondamentali del nuovo concetto del mondo*, dal quale secondo lo Strauss uscirà appunto la *fede nuova*. Comincia l' autore a far l'analisi del simbolo apostolico, come la *più antica confessione di fede* della Chiesa; e del *dogma fondamentale della fede dell'antica Chiesa*, cioè del dogma della Trinità; dice non più essere appropriato al nostro intelletto, tanto che « la dottrina della Trinità è morta negli stessi ortodossi » (p. 36). Del qual modo va giù il *dogma fondamentale della fede dell'antica Chiesa*. Il primo articolo poi del Simbolo « esprime la fede in Dio padre onnipotente, creatore del cielo e della terra »: ma per lo Strauss la dottrina mosaica della creazione è un concetto puerile, « chè non poteva saper nulla del sistema copernicano e delle moderne scoverte geologiche »; sì che il torto sta nell'averne fatto un dogma, e l' astronomia e la geologia non ne sanno tener più conto, come di cosa seria. Quanto alla caduta dell'uomo dopo la creazione, avvenuta per opera del tentatore, o del diavolo, fu questa per lo Strauss una pazzia dottrinale, che prese luogo di dogma; e si ride di Lutero che tuttavia credeva al diavolo, quando « la credenza al diavolo è uno de' lati più brutti della fede cristiana; ed il punto fino al quale le idee degli uomini si trovano dominate ancora o libere da questa pericolosa frot-

tola, può ben considerarsi come misura della loro civiltà » (p. 40). Così ne va via pure il diavolo; e siccome questa, avverte egli lo Strauss « è una pietra essenziale a tutto l' edificio della Fede cristiana », senza la caduta, « una delle colonne del sistema della fede cristiana », e senza il diavolo, si può fare a meno di Cristo « comparso, come scrive San Giovanni, per distruggere le opere del diavolo » (p. 40). Il secondo articolo adunque del simbolo riguardante il Figlio unigenito del Padre, Gesù Cristo, concepito per lo Spirito Santo, e nato da Maria Vergine, più che storico è mitologico, « salvo che le generazioni delle divinità greche ci paiono meglio inventate » (p. 41).

Di quanto riguarda Gesù possiamo solo ammettere « l'aver patito e l'essere morto in croce sotto Ponzio Pilato, inquantochè ha tutta la verosimiglianza ed è inoltre attestato dagli storici romani »: ma « della discesa all' inferno nessun evangelista parla, la risurrezione trovasi bensì da tutti narrata, ma da nessuno che l'abbia vista, e da ciascuno in maniera diversa e con diverse prove; nella guisa insomma di una cosa che siamo costretti a riconoscere come non storica. Viene infine la salita in cielo, dove noi abbiamo soli corpi celesti, e non più un trono di Dio, alla destra del quale si potesse star seduto; ed un ritrovo pel giudizio finale, mentre noi non conosciamo alcun giudizio di Dio, o quello soltanto che si compie attualmente ed in ogni giorno » (p. 42). La redenzione del peccato

per la morte espiatoria di Gesù fu una figura, un paragone, che si prese sul serio (p. 43), « attesa la criminosa condanna » e la volontà rassegnata colla quale Gesù « si abbandonò al suo destino »; e non ci vuol molto a vedere che « quest'idea d'una morte redentrice, d'una soddisfazione rappresentativa, sia un avanzo delle idee più rozze dell' antichità (p. 44) ». Il terzo articolo finalmente del Simbolo è la fede « nello Spirito Santo, nella santa Chiesa cristiana, nella comunione de' santi, nel perdono de' peccati, nella risurrezione della carne e nella vita eterna ». Ma questi dogmi non sono più de' nostri tempi, e son divenuti un imbarazzo, col quale si cullavano un tempo Giudei e Cristiani, Chiesa di Oriente e Chiesa di Occidente, Cattolici e Protestanti; « mentre per noi adesso la questione se e in che modo nella comunione si consuma del corpo reale di Cristo, è divenuta indifferente ed incomprensibile, quanto l'altra se Dio Figlio sia della stessa natura del Padre o di natura soltanto simile » (p. 45). Pertanto, dell' antica fede cristiana nulla più si regge in piedi; e l'Inghilterra co' suoi liberi pensatori o deisti, la Francia co' suoi enciclopedisti, la Germania co' suoi critici, hanno già dissipato l'antico edificio di tanti secoli.

Il Razionalismo, nota lo Strauss, « fu un compromesso fra l'antica fede della Chiesa, e il risultato assolutamente negativo dell'esame di essa, fatto dalla nuova filosofia » (p. 48): tutto fu spiegato naturalmente, ma nella sua forma esteriore restò

quale era stato accettato ne' secoli andati. Or nè il Razionalismo, nè le Cristologie mezzo teologiche e mezzo libere, sono fatti a durare in uno stato irrisoluto, tentennante, incerto. Lo sforzo maggiore di dare una nuova concezione intorno al Redentore, che senza ripetere il vecchio dogma tradizionale, mantenesse la persona di Gesù sul piedistallo antico, venne dallo Schleiermacher; il quale riprodusse a suo modo l' Uomo Dio, testimoniato dallo spirito, più che nella narrazione evangelica, nella conscienza cristiana, sulla quale appunto si diffonde quella conscienza del divino, che in Gesù fu perfetta, tanto che nella vita di Gesù ebbe maggiore efficacia questa anzi che la coscienza umana; e così Dio era in lui sotto la forma della coscienza, donde la sua impeccabilità, e la partecipazione di questa conscienza nei suoi credenti, ai quali sta innanzi come archetipo morale perfettissimo, la cui imitazione redime e salva dal peccato. Fu per lo Schleiermacher una nuova imagine del Cristo che presentava alla conscienza cristiana, senza la dogmatica antica delle due nature nell' unità della persona divina; e, non facendo molto conto dei Vangeli sinottici, credette nel quarto Evangelio appunto « sentir risuonare tuoni perfettamente concordati con la sua construzione della persona di Cristo » (§ 18, p. 53).

Ma per lo Strauss la dottrina dello Scleiermacher armeggiava tuttavia coll' antico linguaggio teologico, supponeva sempre la vecchia credenza

del peccato originale e il fatto di una redenzione; e soppressa la natura e la persona divina in Gesù, l'impeccabilità non si regge, o se si sostiene questa, bisogna ricorrere alla concezione per opera dello Spirito Santo, alla personalità divina, come ha predicato la Chiesa. Di più, l'argomento esteriore, che sarebbe stato il quarto Evangelo, è venuto meno, perocchè, dice lo Strauss, non è opera apostolica, ma lavoro alessandrino; nè, rimossa la incarnazione del Verbo, sarebbe stato un buon testimonio per Gesù, il quale, uomo come tutti gli altri uomini, avrebbe osato per quell'Evangelo dire: Io e il Padre siamo uno; chi vede me, vede il Padre. Chè, « se noi potessimo credere che Gesù abbia detto queste parole, non potendo ammettere che sia stato un Dio, dovrebbe svanire ad un tempo la credenza nella sua perfezione umana. E così pure quella nella di lui sana ragione (sic !), se dovessimo seriamente ammettere che nella preghiera egli abbia ricordato a Dio la gloria avuta presso di lui prima della nascita del mondo » (p. 56). E qui lo Strauss fa una importantissima considerazione, la quale spiega bene i suoi intendimenti dalla *Vita di Gesù*, o dalla negazione della divinità di Gesù, a questa *Fede nuova*, che è la negazione del Cristianesimo, del Dio personale, dell'anima immortale. « Che la quistione riguardante la verità del Cristianesimo, dice, siasi alla fine ridotta a quella concernente la persona del suo fondatore; che la lotta decisiva della teologia cristiana dovesse combattersi

nel campo relativo alla vita di Gesù; può a primo aspetto far maraviglia, ma è totalmente nell'ordine delle cose. Il valore di un'opera scientifica o artistica è certamente indipendente da ciò che noi sappiamo della vita dell'autore.... Anche nel campo della storia della religione è solo importante assicurarsi, che un Mosè p. e., e un Mohammed non sieno stati de' giuntatori, dovendo nel resto le loro religioni dar prova di sè da loro stesse, poco importa che sappiamo più o meno della vita de' loro fondatori. E n'è la ragione che essi sono appunto fondatori soltanto, non oggetti ad un tempo delle religioni da loro fondate. Rimovendo le cortine che covrivano la nuova rivelazione, essi sono rimasti in disparte. Essi sono onorati, e non adorati. Altrimenti, com'è noto, va la cosa nel Cristianesimo. Qua il fondatore è ad un tempo l'oggetto più riguardevole della religione; la fede fondata su di lui perde il suo terreno, se risulta che a lui personalmente non appartengono le qualità, che deve avere un essere per divenire oggetto d'una religione. Or in fondo questo risultato si è avuto da gran tempo, imperocchè oggetto di religione, di adorazione, può essere soltanto un essere divino; e di considerar come tale il fondatore del Cristianesimo, è lunga pezza che i pensatori han dismesso» (§ 19, p. 54, 55). Pertanto, segue rigorosamente a conchiudere lo Strauss: « il culto cristiano, quest'abito tagliato per un Uomo Dio, divien barcollante e perde ogni sostegno, quando si applichi ad un

semplice uomo ». Il Gesù storico, spogliato dell'aureola divina, dell' ombra del mito che coprì per secoli la realtà storica, dando corso alle idee messianiche, e alla finzione Paulina del mediatore Uomo-Dio, non fece più di Cakjamuni, il fondatore del Buddismo; salvo che Cakjamuni *fu nihilista*, Gesù *dualista*: e se l'opera di Gesù non morì colla sua morte, si deve alla fede de' discepoli nella qualità di Messia attribuita al loro maestro (§ 23-27). L'aver creduto che Gesù fosse stato il Messia, portava la fede alla sua resurrezione: « col produrre così l' idea della risurrezione del defunto maestro i discepoli salvarono l'opera sua» (p. 67). Ma, come fu fabbricata l'aureola divina di Gesù colle idee messianiche, così la risurrezione annunziata dai discepoli fu una conversione in realtà di una pia e amorosa illusione, mantenuta dalla forte impressione lasciata da Gesù nell'animo de' suoi, e dalle speranze del regno di Dio predicato in mezzo a quel grande sconforto della nazione giudaica (§ 27, 28). E senza divinità, e senza la sua resurrezione, cioè senza il concetto di Uomo Dio, il Gesù storico per lo Strauss resta nell'ombra, imagine confusa, indistinta; sì che « può interessare come problema per la ricerca scientifica, ma praticamente non può servire nella vita » (p. 71), cioè come modello etico, « da dovergli subordinare pur sempre ogni nostro religioso sentire, da doversi riferire a lui, più che a qualunque altro grand'uomo nell' affare del perfezionamento della nostra vita

interna » (p. 69). Anzi più chiaramente aggiunge il critico autore: « un Cristo di forma determinata, al quale potersi attenere, è quello della fede, della leggenda, ma naturalmente pel solo credente che prende per soprammercato tutte le impossibilità, tutte le contraddizioni che s'incontrano in questa figura; il Gesù della storia, della scienza, è un semplice problema, ed un problema non può essere oggetto di fede, nè modello per la vita » (p. 71).

Che è restato adunque, o mio illustre amico, della fede *vecchia?* un'inutile ciarpa dismessa qual'è il Cristianesimo, e un problema, non meno inutile, quale è detto il *Gesù storico.* La ruina del vecchio è già compiuta per lo Strauss, e per tutti i cercatori di nuova religione; e tocca ora, appena posato il martello demolitore, raccogliere e murare i materiali di un nnovo edifizio che risponda alle condizioni civili, morali e scientifiche de' tempi nuovi, ne' quali, aggiunge lo Strauss, « se dobbiamo lasciar campeggiare la scienza, egli, Gesù considerato come guida religiosa, deve ogni giorno divenire più estraneo all'umanità quale si è sviluppata sotto l'influenza della coltura presente » (p. 71). Gesù, dice il dottore in teologia protestante, fu un *visionario,* e « un visionario non può venire scelto a guida della vita » (p. 72). Il torto massimo di Gesù è nell'aver dato a fine dell'Uomo Dio, e a termine della vita presente il cielo, onde « le inutili mortificazioni, la vita da furbi de' monaci e delle monache, e lo sguardo continuo diretto alla

futura gloria celeste »... (p. 72-73) Ciò è una *sciempiaggine*: la vita terrena dell'umanità porta in sè stessa la sua legge, la sua regola, come i suoi fini, la sua meta » (p. 73). Che se il Cristianesimo diffuse i migliori precetti morali sulla terra quanto all'amor del prossimo, e alla carità; questi precetti, dice lo Strauss, venivano dal Buddismo, dal Giudaismo, dalla filosofia ellenico romana: la stessa idea di umanità, « preparata senza dubbio dal Cristianesimo » fu « elaborata pienamente e in tutta sua purezza e stabilita come principio dall'incredulo secolo XVIII; e chi ha fatto passar l'abolizione della schiavitù non è stata la Chiesa cristiana, ma l'infernale filosofia de' liberi pensatori. I diritti dell'uomo non sono un pensiero cristiano, ma filosofico » (p. 74). Quando uno scrittore, o amico carissimo, si fa leciti simili vaneggiamenti non fa uopo combattere le sue sentenze con argomenti contrarii, colla storia, coll' autorità di altri scrittori; poichè fa dubitare della sua ragione. L'idea dell'Umanità come principio, e l' abolizione della schiavitù, si devono « all'*incredulo* secolo XVIII, e all'infernale filosofia de' liberi pensatori! » Dunque San Paolo fu un libero pensatore?! Liberi pensatori i Padri, i Papi, i Concilii, che pur ordinarono si vendessero le masserizie delle Chiese e i vasi sacri per redimere gli schiavi, e agli schiavi che l' uso dei tempi dava alla Chiesa, rendevano presto la libertà o per la manomessione, o per l'entrata dello schiavo in un monastero, non trascurando di lanciare le

scomuniche contro chiunque s'ingegnasse di ridurre schiavo un uomo libero, o volesse rimettere in servitù lo schiavo posto in libertà dalla Chiesa! (1). Liberi pensatori Papa Pio II che proibiva la schiavitù nella Guinea nel 1482, Paolo III e Urbano VIII, che la condannavano nel 1537 e nel 1639, Benedetto XIV che rinnovava le stesse condanne nel 1741, Pio VII e Gregorio XVI, il quale fulminava nel 1839 l'*inumano commercio* de' negri, riprovandolo come cosa *affatto indegna del nome cristiano!!* (2). Lo Strauss, professore di storia nel seminario di Maulbronn, volle ignorare quello che un critico de' dogmi e della storia del cristianesimo e della Chiesa non avrebbe dovuto ignorare così facilmente. Grand'esempio di orgogllosa stoltezza!

Nè la dommatica adunque cristiana, nè i riti e le feste del culto cristiano possono più continuare, anche nella forma ultima e più moderna della chiesa protestante. La festa del Natale, quando « non è più da pensare ad una nascita da vergine » e a un Dio fatto uomo, non potrà più avere l'importanza antica: così nessun conto è più da fare del mito della Epifania, nè nel venerdì santo e nel-

(1) Vedi le numerose citazioni di Bolle sul proposito presso BALMES, *Il Protestantesimo comparato al Cattolicismo* ecc., t. I, c. XVII, XVIII, XIX, nelle note a quest'ultimo capitolo, da p. 184 a 208. Lugano 1850.

(2) Vedi le *Lettere apostoliche*, intorno alla tratta de' negri pubblicate in Roma a' 3 novembre 1839, nell'op. cit. del BALMES, t. I, p. 203, 205.

la Pasqua potrebbe più un ministro del protestantesimo liberale parlare ancora di morte espiatoria del Figlio di Dio, e di resurrezione dell'Uomo-Dio. Dell'ascensione poi « parlar come cosa di fatto è oggi dirimpetto ad uomini colti direttamente un offesa » (p. 76). Quanto ai sacramenti, essi poterono avere un senso in altri tempi; ma non ne hanno più alcuno ai nostri. Il battesimo, per esempio, suppone il peccato originale, e questo il diavolo, ciò che non è più permesso di credere; e la comunione ha perduto ancor essa il suo senso « con lo svanir della fede in una morte espiatoria, ed altro non rimane che il ripugnante tropo orientale del bevere il sangue e del mangiare del corpo di un uomo (p. 78). La Croce stessa col suo Crocifisso cominciò ad essere disaggradevole fin da' tempi del Goethe, il quale ne sentiva ripugnanza, come una « divinizzazione del soffrire », un'imagine del dolore, e della *passività cristiana.* « In questo simbolo, dice lo Strauss, l'umanità presente, così piena di vita e di attività, non può più trovare l'espressione della sua conscienza religiosa; e se la nostra chiesa protestante moderna lo riconosce tuttavia, è questa un'altra delle tante cose fatte a metà e mentite, che la fanno così poco capace di vivere » (p. 79). Onde, conchiude, dopo esser venuto fino alla negazione della Croce, come non più corrispondente alla conscienza religiosa de' nostri tempi; « se non vogliamo cercare sfuggite, se non vogliamo contendere e sofisticare, se vogliamo che il sì resti sì,

ed il no, no, in breve se vogliamo parlare da uomini sinceri ed onesti, dobbiamo confessare di non esser più cristiani » (p. 79). Dalla quale confessione ultima non ci era punto bisogno quanto a lui e ai suoi: ma vedere abolito il dolore, il soffrire dell'umanità, con una sentenza dello Strauss, la quale, non potè eseguire nè meno sopra lui stesso, morendo tra « fieri spasimi », ci muove a ridere sulla gravità della condanna, e sul valore delle negazioni ultime del critico tedesco. La facilità delle quali negazioni potrebbe giovar solamente a un Ministro di Finanze, che potrebbe un bel giorno annunziare alle Camere non esistere piú il *debito* dello Stato, non doversi più pensare al *disavanzo*, perocchè non è più de' nuovi tempi, ed è ripugnante alla sua conscienza! Ma come chi è povero non sarà mai con le casse piene di oro per solo crederlo o dirlo, così le negazioni dello Strauss restano nelle pagine del suo libro, e il Cristianesimo va per la sua via a fare maggiore conquista del mondo, vincitore di tutte le negazioni antiche, e così delle critiche moderne. Non è la prima volta che sia negata la divinità di Gesú Cristo, oppugnati i dogmi cristiani, e assalita la Chiesa perchè andasse distrutta. Gli Ebioniti e gli Alogi, e Paolo di Samosata specialmente, furono primi negatori della divinità di Gesù Cristo sin dal II e III secolo; Ario, Pelagio, Nestorio, Eutiche, Montano, Donato, Novato, Fozio, già combattevano tutti ne' primi secoli la dogmatica e la costituzione della Chiesa; e lo Strauss mede-

simo è venuto pur dopo i Socini, dopo la Riforma, e dopo i liberi pensatori inglesi e francesi del secolo decimottavo. La negazione della divinità di Gesù, de' dogmi cristiani, della Chiesa, è stata già opera assai vecchia; e la critica contemporanea razionalista, non fa che presentare rinverniciato un vecchio mobile, consumato dagli anni e dal tarlo.

Intanto se già è finita pel Cristianesimo, resta tuttavia all'uomo la religione, e lo Strauss la trova nella natura stessa dell' uomo posto in faccia alla natura, le cui cieche forze furono dall' uomo personificate, perchè potesse rendersele benevole, supplicarle, *maneggiarle*, sì che ne avesse consolazione di protezione, « di raddolcimento della loro collera » (§ 34). I bisogni morali crearono eziandio Dii e Dee, così come pe' fenomeni fisici; e il politeismo fu la forma originaria che pigliò la religione umana (§ 35). Il monoteismo nacque come « religione di un'orda », contrapposta al Dio di altre orde, che combatteva e vinceva; finchè come uno si sovrappose alla Natura co' suoi varii e molteplici fenomeni e forze, e la dominò colla religione monoteistica che vinse il Politeismo, appena « il Dio nazionale e di razza de' Giudei, si fuse col Dio del mondo e dell'umanità, che la filosofia greca aveva tratto dalla folla degli dei Olimpici della propria religione popolare » (§ 35). Se non che, il Dio Uno giudeo cristiano ebbe conceduta la personalità, tanto religiosa quanto filosofica; e bisognava la moderna scoverta del sistema del mondo perchè al

« vecchio Dio personale » mancasse sotto il suolo. « Chi si rappresenta il sistema del mondo secondo lo stato attuale dell' astronomia, non può più immaginarsi un Dio in trono circondato da angioli... Dunque non più cielo quale palagio, non più angeli raccolti intorno al trono di Dio; ed inoltre il tuono ed il fulmine non sono più lanciati da lui: la guerra, la fame, la peste non sono più suoi flagelli, ma effetti di cause naturali: e perduti così tutti gli attributi personali dell'essere e del governare, come più possiamo figurarci Dio personale? (§ 36). Nè vale che Copernico, Galileo, Keplero, Newton, Herschel, Humboldt, scopritori ed espotori del moderno sistema del mondo, ci abbiano trovato Dio creatore del mondo, sapientissimo e perfettissimo, e l' abbiano umilmente adorato: il dottor Strauss, tanto teologo quanto astronomo, non l' ha trovato conveniente al moderno sistema del mondo, e lo ha abolito! La preghiera per lo Strauss è « una stupidezza clericale! » e veramente clericalissimi furono Socrate, Platone, Livio, Cicerone, Dante, Leibnizio, Vico, che pur pregarono; così come egli lo Strauss un tempo pregò con affetti mistici nel seminario evangelico di Blanbeuren, o come contrariamente alle sue dottrine sentì il bisogno di pregare pur lo Schleiermacher, seguito da altri dottori di razionalismo teologico e di miti religiosi. Lo Strauss reca contro la preghiera un passo del Kant, che si ride « della strana posizione di chi prega »; ma il Vera, nel suo esame di questo libro

dello Strauss, quantunque hegeliano nota che il filosofo di Konisberga scriveva quel passo in un momento forse tra veglia e sonno.

La preghiera, pel Vera, è necessaria ed essenziale all'uomo, ed è « un elemento integrante della religione » ; sì che non potrà mai esser surrogata dalla scienza e dalla filosofia (1). Che se le scuole filosofiche, come le teologiche, hanno sostenuto il loro Dio personale per speciali argomenti detti cosmologico e morale, son esse dice lo Strauss, « artiglierie passate di moda » : invece di un Dio abbiamo « un Universo, che ha il suo fondamento in sè medesimo, e che nella vicenda eterna dei fenomeni rimane eguale a sè stesso »... (§ 38, p. 91) La natura stessa ci dimostra erronea la supposizione, che solo intelligenze consapevoli possono crear cose coordinate a uno scopo. Kant ricorda in proposito gl'istinti artistici di taluni animali, e Scopenhauer osserva con ragione, come in generale l'istinto degli animali dia il miglior concetto della teleologia della natura. Di fatti, come l'istinto è un'azione che pare succedere secondo uno scopo consaputo, e pure succede senza di esso, è pure così nel caso delle produzioni della natura » (p. 92). Nessuno ha creduto che nell'istinto animale non ci sia uno scopo, una finalità, sì che l'istinto della nutrizione e della difesa non valgano ad esempio a conservare l'in-

(1) V. VERA, *Strauss, l'Anciene et la Nouvelle foi*, p. 77-79, Naples 1873.

dividuo, come quello della generazione a propagare e perpetuare la specie; e bisognava persuadercelo lo Strauss che l' istinto non ha scopo; di maniera che quel che avviene in natura, e pari all'istinto nell'animale è senza fini. L'istinto degli animali è prova per lo contrario della finalità suprema degli esseri; ed anzichè erronea, dimostra necessaria la conclusione che sola la intelligenza può crear cosa coordinata a uno scopo. Il sostenere che cause inconsapevoli « possono creare cose coordinate a uno scopo » sia nell'istinto, sia pel movimento; è bensì prova di avere smarrita la intelligenza: chè *disposizioni del nostro istinto ragionevole*, *desiderii naturali*, *legittime tendenze* (§ 38), sono frasi vuote di senso, negata la finalità e la intelligenza coordinatrice delle cose, secondo uno scopo. Parlare di *ordine* e di *legge* (§ 39), senza un « autore dell' universo come personalità assoluta » appunto come è negato dallo Strauss; è argomento più che d'incapacità filosofica, di difetto di buon senso e di naturale discorso.

Per ragione poi che l' immortalità dell' anima entra « nel demanio della religione », lo Strauss, si ferma pure all'esame di questa credenza, che per lui è nata da una continuazione fantastica della vita presente dopo la morte, per l'immagine che è restata nella nostra fantasia e nella memoria, de' nostri morti; e poichè, oltre a ciò, « l'uomo nel morire vorrebbe non perire, crede, che non perirà » (p. 97). Come fece degli argomenti rispetto al-

l'esistenza di Dio, così ad uno ad uno va opponendo lo Strauss gli argomenti che dimostrano necessaria la immortalità dell'anima, di qualunque natura essi siano; e nemmeno la perdona al « grande » Goethe, che ebbe la « debolezza della vecchiaja » di credere all'immortalità dell'anima. I premi e i castighi sperati o temuti in un'altra vita, sono un sogno: la prova della immortalità tirata dalla retribuzione morale o dalla sanzione della legge morale, « ha potuto esser degna di tutti gli onori in un certo tempo, nel quale non si era approfondita abbastanza la vita morale » (p. 97); e col nuovo concetto del mondo sono già mancati per le anime de' defunti il paradiso e l'inferno, l'uno creduto di sopra alle stelle, l'altro di sotto alla terra (§ 41). Le ragioni addotte dallo Strauss contro la natura incorporea e immortale dell'anima, sono principalmente raccolte nella poesia molto antica di Lucrezio, cioè che l'anima nasce, cresce, e si sviluppa col corpo, e però eziandio muore col corpo stesso; e non crediamo doverne fare confutazione, chè sarebbe un ripetere quello che tante volte si è ripetuto. Ma, « dapoichè le considerazioni fatte finora ci han dato per risultato, conchiude lo Strauss, che noi non siamo al caso di mantenere in piedi nè l'idea di un Dio personale, nè quella di una vita dopo morte, sembra che alla questione, se noi abbiamo ancora religione, sia già stata data la risposta negativa » (§ 42). Senza la fede in Dio e nella vita futura non c'è religione, dice l' Autore,

secondo la definizione tradizionale: e quindi non solo non c'è più per l'uomo moderno Cristianesimo, ma nè manco Religione alcuna nel senso critico.

Alla quale conclusione non credo in verità che lo Strauss abbia avuta bastante fede. Si è detto da' suoi amici che fino alla morte egli « stette saldo nelle convinzioni professate nell'ultimo suo libro; nè di un dito solo si rimosse, nè un istante solo si pentì di averlo scritto » (1): ma io ne dubito invece, o illustre amico, e n'ho argomento da quanto ci è narrato dagli amici suddetti dello Strauss.

Dopo aver paragonato la serenità (dicono) della morte del dottore Strauss a quella di Socrate, « com'è dipinta nel Fedone »; senza pensare che la serenità di Socrate morente era affetto della sua fede nell' immortalità dell'anima, fede a cui aveva rinunciato lo Strauss; aggiungono che « il Fedone lesse Strauss prima di morire ». Ma in questa lettura del Fedone prima di morire, lo Strauss non smentiva le sue negazioni precedenti intorno alla esistenza di Dio e alla immortalità dell'anima? Chi non sente la fede in Dio e nella vita futura, non cerca sollievo negli ultimi momenti di sua vita colla lettura del Fedone; e troppo piccola figura è quella di Socrate per chi non crede alla immortalità del-

(1) V. *Davide Federico Strauss rappresentato nella sua vita e ne' suoi scritti da Eduardo Zeller,* nel *Giornale Napoletano di filosofia e lettere* ecc., fasc. di aprile 1876, p. 356.

l'anima e al premio della virtù nell'altra vita. Questa lettura del Fedone al letto di morte prova per lo meno che se lo Strauss fu «invitto dal morbo», non ugualmente fu «invitto dai dubbi»: dubitò certamente delle sue negazioni sconsolantissime, e cercò nel Fedone e nella filosofia, quel conforto che non volle domandare alla religione. Perchè invece del Fedone, non passò gli ultimi momenti leggendo o il libro del Moleschott, o l'altro del Darwin, le cui dottrine aveva sostenute, come benefizio dell'umanità, nel suo ultimo libro, alla cui difesa aveva consacrato l'ultimo giorno di sua buona salute (31 dicembre 1872)? Il Moleschott e il Darwin avrebbero accresciuto il suo sconforto, ed egli sentiva bisogno, morendo, delle consolazioni di Socrate, della fede in Dio e nella immortalità dell'anima! Ma, ritornando al libro, avverte lo Strauss, che quantunque morta e sepolta l'antica religione, pur sia «rimasto in noi l'elemento principale d'ogni religione, il sentimento dell'assoluta dipendenza» (§ 44): la quale, se non troverà più Dio, troverà sì l'Universo oggetto della nostra devozione. «L'Universo è causa ed effetto, esterno ed interno ad un tempo», e lo diciamo *tutto* o *Universo*, dice lo Strauss, perchè l'*Assoluto* della moderna filosofia «ci condurrebbe facilmente alla personalità» (§ 44). Così non avremo più nè culto, nè feste, nè «servizio divino»; bensì sarà rivolta all'Universo «la stessa *pietà* che l'uomo religioso d'antico stile aveva pel suo Dio» (§ 44). Al posto rimasto vuoto entra il

Mondo, come è compreso nel concetto moderno, e alla vita religiosa antica la vita quale è ordinata modernamente.

La teorica del mondo, esposta dallo Strauss come il concetto moderno che ci siamo formati del mondo, è minutamente confutata dal Vera; e basta il dire che tutto lo sforzo dell' Autore è raccolto a dare come scienza moderna il materialismo e il *trasformismo*, come si dice, pe' quali è recisamente negata per l'eternità della materia e la evoluzione delle forze ogni causalità assoluta ed ogni finalità, nel cui luogo sta per opposto il Caos, principio e fine di ogni cosa. Lo Strauss raccoglie intorno al mondo tutte le dottrine recentissime, dalla unità della forza e materia, senza distinzione di natura organica ed inorganica, di forza vitale e meccanica, alla generazione spontanea e alle trasformazioni del vivente da *bathybius* e dalla *monèra* all'uomo; e ciò non senza avvertire che quanto alla cellula organica lo stesso Darwin « ha trovato necessario ricorrere al miracolo, almeno in questo primo principio (§ 52); e quanto alla generazione spontanea, che il Wirchow ha dovuto dire, che « tutti i fatti noti, parlano contro la generazione spontanea nel tempo presente ». Se non che, lo Strauss intende appigliarsi alla dottrina che la natura abbia potuto con le materie senza vita produrre le prime forme imperfette di vita, e così dall'organismo più semplice ed imperfetto essere a mano a mano progredita all' organismo più composto e perfetto che si

trovi; la quale dottrina schiva il concetto della creazione e del miracolo, implicato nelle dottrine del Cuvier e dell'Agassiz, e di nessun bisogno nel sistema della evoluzione, messo avanti prima dal Lamark e dal Goethe, e ora compito dal Darwin. « Darwin ha indicato, dice con gioja lo Strauss, la forza, il processo naturale che opera ciò che si attribuiva al miracolo: egli ha schiusa la porta, per la quale questo sarà schiacciato per non più ritornare » (§ 54). Larga esposizione fa l'autore della teorica darwiniana della *lotta per l'esistenza* e della *selezione naturale e sessuale;* e si ferma sull'origine dell'uomo dalla scimia, rispondendo a chi vede in questa dipendenza « un attentato contro la dignità umana », che « l'umanità ha più ragione di sentir molto di sé. quando coll' incessante lavoro di una innumerevole serie di generazioni siasi gradualmente sollevata al presente suo stato da miseri principi animali, che quando discendesse da una coppia, che creata ad immagine di Dio, fosse poi stata cacciata dal paradiso, senza piú tornare al grado primitivo » (§ 62).

Nelle quali parole lo Strauss comprende un preteso sviluppamento organico, pel quale sarebbe infine comparso l'uomo; secondo la evoluzione che vediamo segnata nel quadro o *Albero genealogico de' mammiferi* dell'Haeckel, cioè da' *monotrèmi*, ai *pitecantropi*, o uomini-scimmia, onde l'uomo, ultima fermata della grande evoluzione organica, cominciata dal primo grado de' *monéri* e finita al grado

ventesimo secondo ed ultimo che è l'*uomo* (1). Pertanto, lo Strauss avvisa « i più piccoli passi, ed i più grandi spazii di tempo, si può dire che sono le due formole magiche, mediante le quali la scienza naturale presente scioglie gli enigmi dell'Universo » (§ 63). La quale soluzione voluta dallo Strauss è intanto piuttosto che ottenuta, tuttavia da aspettare; non essendo affatto sin' oggi *scienza* quella che egli dà per tale: anzi naturalisti più severi del Darwin e de' suoi seguaci, e non diciamo del nostro teologo critico Strauss, come il Phillips, il Quadrefages, il Pasteur, il Maury, l'Agassiz, il Pfaff, il Chevreul, il Müller, il van Beneden, il Flourens, il Bernard, il Berthelot, il Pritchard il Secchi, e tanti altri illustri maestri della vera scienza moderna (2), hanno conchiuso tutt' altrimenti, e hanno combattuta l'ipotesi della evoluzione e del transformismo come non conforme a natura stantechè « non esprime una legge di natura (3) ». Come poi il Darwin fece un salto o volontariamente o involontariamente, passando dalla ipotesi alla tesi,

(1) V. *Haeckel et la thèorie de l'èvolution en Allemagne par* L. A. DUMONT: *Les ancêtres de l'homme,* p. 145-154. Paris 1873.

(2) V. H. MARTIN. *Les Sciences et la Philosophie,* Paris 1869.—JANET, *Le Materialisme contemporain*, Paris 1864.—CARO, *Le Materialisme et la science.* Paris, 1868.—DI GIOVANNI, *Sofismi, e buon senso,* prima edizione, Palermo 1873.

(3) V. PRITCHARD, *La scienza moderna e la religione naturale,* nella *Rivista Universale,* Maggio 1876, p. 496.

e dando per resultamento di scienza una sua conghiettura (1); del modo stesso lo Strauss, che pur si avvide come la teoria del Darwin «lascia molte cose inesplicate, nè secondarie, ma principali, capitali; essa più che dare soluzioni attuali accenna a soluzione future» (§ 54), o «non ha fatto che trovar la via di giungervi» (§ 68), dimenticò che non era altro, secondo lui, se non «una via di ferro *biffata* appena», con sprofondamenti non ancora riempiti o coverti da ponti; e vi si mise a correrla *allegramente*, come già fosse stata rassodata e aperta alle corse de' viaggiatori, senza pensare che dopo *biffata* una strada possono manifestarsi le franature di terreno, e fa uopo cangiar direzione e disegno, voglia o non voglia l'ingegnere o l'appaltatore. Ogni minimo fatto che esce dall'ordinario, ogni minima apparente discordanza di parole, anche di ore, sono pel critico evangelico segno di falsità, d'interpolazione, di racconto leggendario: e pure il difficilissimo Strauss si compiace a ripeterci come, se pel Lamark nacquero al toro le corna pel diletto e l'abitudine del cozzare, il Darwin più profondamente trovò collo spesso difendersi urtando col capo gli

(1) Nel 1859 il supposto tipo primitivo dell'organismo animale aveva ricevuta la vita dal Creatore; nelle edizioni seguenti del suo libro il Darwin soppresse quest'ultima proposizione, dopo le osservazioni del Broun; e il Creatore disparve dalla natura che restò senza Dio. Vedi MARTIN, Op, cit., p. 508, e seg.

animali di preda che lo assalivano, l' indurimento protuberante esser divenuto principio di corna; e così, preferito un tal maschio dalla femmina nella generazione, ne venne su la specie tutt'armata di corna; la *lotta per l'esistenza,* la *selezione naturale,* e la *selezione sessuale* fecero le corna al toro (§ 58)! Di questo modo la teoria darwiniana va spiegando la formazione degli organi pur nell' uomo; e lo Strauss non si perita di accettare la stranissima ipotesi della formazione dell' occhio per lo sforzo di vedere (§ 68), delle mani per la difesa e l'offesa nella *lotta per l'esistenza,* della lingua per lo sforzo della parola, e del cervello pensante per l'uso della lingua (§ 63); e si maraviglia come si sia potuto credere per secoli all'*umanazione di Dio,* e ora paja incredibile ad alcuni « l'umanazione dell' animale, il progresso evolutivo dalla scimmia all'uomo » (§ 64). Il Cristianesimo, dopo il Giudaismo, ha il grande torto di avere aperto un abisso tra l' uomo e l'animale »; e così aver fatto dimenticare che l'uomo non sia che un « cugino della scimmia (§ 63, 64) »!! La soluzione tanto cercata delle misteriose relazioni tra l'anima e il corpo dell'uomo, oramai riesce facilissima, dice lo Strauss, « ammettendo un solo essere, esteso in una estremità, pensante nell'altra. Naturalmente ci si dirà: quest'essere non è possibile. E noi diciamo: esso è reale; noi tutti siamo esseri così fatti » (§ 65). É poca cosa la contradizione per lo Strauss, purchè si oppugni un domma cattolico l'assurdo è ammesso; e quanto più i pro-

blemi della scienza si fanno così insolubili, tanto più per lo Strauss l'ipotesi materialista spande luce di mezzogiorno ed è l'unica fonte di verità. Se fosse vissuto altri tre anni avrebbe visto un libro scritto dal Bain (1), appunto sopra l'unico essere « esteso in una estremità, pensante nell'altra »: dottrina per lo meno vecchia quanto lo Spinoza; e avrebbe pur sentito ripetuto da altri che se il movimento si muta in calore e in luce, può ben mutarsi in sensazione, pensiero, volontà, senza bisogno che questi fatti che avvengono nell'uomo si riferiscano a un soggetto diverso per natura dal corpo, e detto anima o spirito.

Queste ipotesi del *monismo* e del movimento produttore del pensiero, sono state bastantemente confutate e psicologicamente e sperimentalmente (2). Nè il calore, nè la luce sono il movimento, benchè calore e luce non siano senza il movimento; come il pensiero non sarà mai una vibrazione del cervello, benchè quando si dà il pensiero occorra la vibrazione. Calore e luce sono della vita sensitiva, perchè non esistono senza il senziente, e non della semplice meccanica fisica; e il pensiero è un fatto

(1) V. Bain, *L'esprit et le corps considérés au point de vue de leurs rélations* etc, deuxième ed. Paris 1876.

(2) V. Janet, *Le matérialisme contemporaine.—Le cerveau et la pensée.* Paris 1868.—Flammarion, *Dieu dans la nature*, Liv. III, Paris, dix. ed. 1872. Di Giovanni, *Sofismi e buon senso.* Proemio, *Del materialismo contemporaneo*, III. Serata terza, *Il nuovo materialismo.*

psicologico, non fisiologico; nè i fatti psicologici saranno mai dalla coscienza nuova confusi co' fisiologici, perchè il materialismo o il monismo ci vengono a dire che l'anima non sia altro che la funzione cerebrale, e la psicologia dover esser la fisiologia del cervello. Anche è parsa troppo allo Strauss la facoltà data dall'Hartmann al suo *Inconsciente*, di operare cioè secondo una finalità; e respinge qualsiasi cosa che non sia l'eterno Caos, inteso come insieme di forze cieche e fatali, ma equivalente al non essere in rigore metafisico. La Volontà senza motivo, il Potere senza disegno prestabilito, il Pensiero in opposizione alla Ragione, potrebbero mirabilmente spiegare un Caos, ma non altro avea detto l'Herschel (1); e la *Volontà* dello Schopenhauer, l'*Inconscio* dell'Hartmann, il *Caos* dello Strauss, succeduti all'*Idea* dell'Hegel, non possono dare alla critica alemanna che la contraddizione e il caos della pretesa scienza moderna. Che se occorre allo Strauss qualche volta parlare « d'uno scopo del mondo », fa protesta che alla sua espressione dà solamente « un senso soggettivo »; e che intende per esso « il risultato generale di tutto il gioco delle forze che agiscono nel mondo » (§ 70), e danno la materia mossa all'infinito, che mediante separazioni e mescolanze, sale a forme e funzioni sempre più alte, descrivendo un circolo eterno di sviluppi, di ritorni e di nuove formazioni » (§ 70).

(1) V. *Familiar Lectures*, XII, citate dal Pritchard nel discorso sopra cit.

Non altro è la dottrina fisica, filosofica e teologica dell'autore: *il circolo eterno della materia* è il novello Dio che propone all' umanità, e il culto del Tutto Universo la novella Religione e la novella Fede da succedere alla Fede in un Dio personale creatore e ai dommi già invecchiati e non più sostenibili del Cristianesimo. Or quando si precipita così basso, o mio egregio amico, si ha terribile esempio del più severo castigo che possa incorrere alla superbia umana! Dopo che si è rallegrato l'Autore che la condizione primitiva dell' uomo « non è stata paradisiaca, ma presso a poco bestiale (§ 71) »; si ferma a svolgere come per la legge naturale dello svolgimento l' uomo sia giunto allo stato presente, e quale sia l'ordinamento che oggi presenta la vita nuova. Crede pertanto lo Strauss che sia propria all' uomo, siccome ai « collaterali più prossimi dell'uomo » la sociabilità; onde la sua ordinazione a vivere comune, le leggi, lo stato, la morale privata e pubblica. Le quali cose più che autorità divina, devono avere autorità intrinseca, cioè ragione filosofica; e sotto questo solo aspetto è accettabile il decalogo mosaico, o la dottrina morale di Gesù. Lo Strauss non può passarsi de' doveri verso di noi e verso degli altri, quantunque logicamente non abbian luogo in un sistema ateo e materialista; e però discorre dell'azione morale che consiste nel « realizzare in sè stesso, e nel riconoscere e favorire in tutti gli altri l' idea della specie »; ciò che fa il dovere verso di noi, e il do-

vere verso degli altri: e parla in sul serio dell'azione « in rapporto coll' idea dell' Universo », ciò che risponderebbe al dovere antico verso di Dio, al dovere di religione. Le massime poi che comprenderebbero tutta la morale stranissima, sono: « Non dimenticare in alcun momento, che tu sei uomo, non semplice essere naturale, e che parimente uomini sono i tuoi simili, la stessa cosa che sei tu, con gli stessi bisogni e diritti, qualunque sieno le differenze individuali: questo è il sommario di ogni morale.

« Non dimenticare in alcun momento, che tu e tutto quello che vedi in te ed intorno a te, ció che accade a te ed agli altri, non è frammento sconnesso, un selvaggio caos d' atomi e di accidenti, ma cosa che esce secondo leggi eterne dall' unica sorgente primitiva d'ogni vita, ragione e bene. Questo è il sommario della religione » (§ 74). Della morale e della Religione ha fatto lo Strauss, o carissimo amico, un affare di memoria e di nozioni cosmologiche panteistiche o materialiste, oltre la contraddizione di *leggi eterne* e di *ragione* senza legislatore e senza Intelligenza che le abbia poste e l'abbia improntate nelle cose. Quando poi l'Autore vuole spiegare che cosa intenda dicendo che l' uomo non è un « semplice essere naturale », si dimentica della sua recisa negazione dello spirito innanzi all'unità della materia, e richiede che l'uomo non creda di esistere per le tendenze e i godimenti sensuali, bensì « deve penetrare e domi-

nare la parte animale, che è in lui, con la parte più alta a lui propria, con le capacità che lo distinguono dall'animale » (§ 75). La quale distinzione di parte inferiore, animale, e parte superiore, umana, non hanno senso nella teorica materialista, e solamente han luogo nella dottrina spiritualistica, combattuta e rinnegata dallo Strauss, così come giudica « vano fantasma » la libertà di elezione, che si crede nell'uomo (§ 76).

Ma più che alle attinenze morali, attende l'Autore alle attinenze civili e politiche dell'uomo moderno, alle relazioni delle razze, stirpi, e nazioni. E parlando della guerra, crede che « le guerre diventeranno più rare, ma non cesseranno mai », e che « l'*ultima ratio* de' popoli, come già de' principi, seguiteranno ad essere i cannoni » : e la ragione della perpetuità della guerra è trovata dallo Strauss, disgraziatamente, nella teoria stessa che ha abbracciata intorno all'uomo, cioè nel darwinismo. « Se l'uomo, dice, deriva dall'animale, sia pur come rampollo il più alto e purgato, è un essere di sua natura irragionevole; sieno quali si vogliono i progressi della sua ragione e quello delle scienze, la sua natura (la cupidità e la collera) conserverà sempre un gran potere sopra di lui » (§ 78). Così, invece che della caduta riparata intanto dalla redenzione, siccome insegna il Cristianesimo, il quale condanna la guerra portando la pace agli uomini e con sè stessi e cogli altri, lo Strauss si contenta di trovar la ragione eterna della guerra nella

natura belluina dell'uomo, « essere di sua natura irragionevole »; e però nega che altro che la forza possa aggiustare le liti e le controversie dell'umanità; e meno male se il principio di nazionalità potrà farle scemare. Dà nel fatto di forme politiche la preferenza alla monarchia, più che alla repubblica; e se si trova che, quantunque l'ordinamento repubblicano sia più semplice e razionale del monarchico, pur la Monarchia la vince sulla Repubblica, questo si deve riferire, dice l'autore, a qualche cosa di misterioso, benchè abbia l'apparenza dell'assurdo. « Ogni mistero sembra assurdo, e pure niente è profondo, nè la vita, nè l'arte, nè lo stato, senza mistero » (§ 81). Io non so, o egregio professore, come lo Strauss, il critico de' Vangeli e de' misteri cristiani, possa parlare di mistero, e dire che niente ci sia senza mistero. Questa stessa confessione fece pure il Lamennais, quando già si diede a professare razionalismo teologico e filosofico; e questi due esempi testimoniano che il razionalismo e la negazione del mistero non è naturale alla mente umana, ma è piuttosto una aberrazione, un capriccio di scuola. Lo Strauss si compiace dello stato borghese » ; e non vuole nè aristocrazia, nè democrazia socialista al governo; onde difende la proprietà ereditaria « come base indispensabile della moralità e della coltura »; e gli repugna, rispetto all'ingegno, « la fratellanza dozzinale degli scamiciati » (§ 84), così come riprova il suffragio universale, che il Bismarck regalò alla

Germania in un momento d'*irritazione* e di sdegno contro il ceto medio (§ 85). Si adira anche lo Strauss contro l'abolizione della pena di morte, la cui esclusione dal sistema penale « reputo, dice, delitto contro la società, ed in un tempo come il presente, addirittura una follia: le idee che adesso han penetrato la società, sono quasi un letto di concime, attissimo segnatamente alla produzione dell'assassinio. Chi considera il possesso degli altri come un'ingiustizia, chi odia il possessore come colui che gli ha commesso e gli commette continuamente quest'ingiustizia, facilmente riconosce in sè stesso il diritto di toglierli il possesso nell'interesse del pareggiamento, ed in caso di resistenza anche la vita. Non si deve che gittare un' occhiata su' giornali per incontrare di tali casi ad ogni settimana (§ 86) ». Nessuno potrà non assentire a queste considerazioni dell'autore, fondate sulla terribile realtà de' fatti: ma direi allo Strauss: chi ha spinto la società presente sopra tanto abisso; chi l'ha portata sopra questo letto di concime, di cui ora avete orrore? Forse i Vangeli e il Cristianesimo co' suoi dogmi? forse la Chiesa cattolica e il Clero? Vi siete ingegnato per ben quarant'anni a scristianeggiare i popoli di Europa, predicando finalmente a viso aperto l'ateismo e il materialismo, come un grande benefizio dell'umanità.

Ma quali dovevano essere gli effetti della negazione del sovrannaturale, di Dio, dell'anima immortale? Non altri che questi che ora deplorate,

e non avete più forza di combattere. Se nient'altro esiste fuori della cieca materia, e la credenza a un'altra vita co' suoi premii e i suoi castighi è un vaneggiamento o una menzogna, e tutto il destino dell'uomo si compie in questa vita e ne' suoi godimenti; con qual ragione chiunque si sia, Imperadore, Re, Presidente di Repubblica, potrà dire a un altro uomo: non rubare, non ammazzare, non adulterare? Con qual ragione sosterrà il diritto della proprietà e della vita in faccia all'uomo che si vuole avvalere della sua forza? o dirà inviolabile il conjugio, santa la famiglia, in faccia a chi vorrà godere della sfrenata libertà del senso, e di tutte le sregolatezze di una vita che non vuole avere rispetto a cosa alcuna, nè peso di lavoro e di sostentamento di figli, di moglie, o di vecchi genitori? se l'uomo non è altro che una famiglia migliorata per la parola tra le diverse razze di scimmie, qual ragione di avere delle leggi, de' codici, degli uffiziali di governo che vogliono regolare la sua vita, punirlo, chiuderlo nelle prigioni? Come tutti gli altri bruti, egli opera meccanicamente o istintivamente; e la punizione delle sue azioni è contro natura, un abuso de' governi; una indegna concessione alle usanze e ai pregiudizii, de' quali più non è tempo. Se a Dio si è data licenza, perchè non se ne ha più bisogno; se fine della vita è questa vita istessa; *la proprietà è un furto, chi vuol governarmi è un tiranno*; *abbasso la ipocrita e gaudente borghesia, viva il numero e la forza; abbasso lo Stato*

e la Nazione, viva la Comune e la Repubblica Internazionale! Lo Strauss non volle avere la logica che invocò spesso contro i Vangeli e i dommi cristiani, sofisticando e negando per sola voluttà di negare tutto che aveva il suggello del Cristianesimo e della Chiesa; e credette che scavate le fondamenta e disperse le pietre angolari, avrebbe potuto durare a reggersi l'edifizio cristiano della moderna società; ma era impossibile arrestare a mezzo la rovina. Le sette socialiste si sono servite del suo stesso martello, e della sua stessa mazza: se non vi ha Dio, si é detto, non vi ha nessun diritto e dovere: se tutto finisce con questa vita, godano tutti ugualmente di quello che offre il mondo, nessuno soffra le privazioni della vita, mentre altri gode di quel che dà la natura a soddisfarla; ove è il ricco vada il povero, e dove è il re o il ministro borghese, vada il ciompo o il minatore: alla Chiesa succeda la Comune, alle processioni le barricate, e ai sacramenti il pugnale o il petrolio, alle feste cristiane gl' incendii delle città. Lo Strauss inorridì con tutta l'Europa civile degli orrori della Comune: ma egli scriveva il suo ultimo libro per meglio rinnovarsi, per regalare un giorno all'Europa la barbarie, che è la più terribile, generata dal sofisma e nudrita dall'assenza di ogni Religione, all'odio della quale è consacrato tutto il suo libro. Nella sapienza antica la civiltà de' popoli si credette sempre figlia della Religione; e fino al Quinet fu creduto che allora può dirsi esistere un popolo

quando già esso ha una Religione, un tempio, un culto. Nella sapienza moderna, antesignano lo Strauss, un popolo si crede più civile quanto meno ha di Religione, e oggi quanto meno ritiene del Cristianesimo: il che vale a dire essere tenuto più civile il popolo che più precipita alla barbarie, o che si è fatto barbaro. Se dalla Germania uscirono, o illustre amico, orde barbariche che gettatesi sul mondo romano distrussero città e monumenti e la stessa civiltà latina, che aveva col giure romano incivilito le nazioni, quelli antichi ferocissimi barbari recarono meno danno, perchè materiale, al mondo civile, a petto de' nuovi barbari usciti dalle Università e dalle scuole, che co' loro libri hanno scalzato ogni principio, hanno levato le basi a ogni ordinamento umano, religioso, sociale e civile.

Ma quello che più preme allo Strauss sono le relazioni della Chiesa con lo Stato, così come sono intese dal gran Cancelliere dell'Impero Germanico, cioè colla servitù della Chiesa allo Stato e colla tirannia sulla conscienza. Il vecchio critico de' Vangeli e l'annunziatore della *novella fede* vuole che « la chiesa non ci faccia più impedimento coll'ombra sua (§ 87) »; e per lui sono assurdi il raffazzonamento dell'antica Chiesa, e « il rappezzamento della così detta teologia conciliativa ».

« Se l'antica fede era assurda, l'ammodernata, quella *dell'unione protestante e degli illuminatori di Iena* l'è a due e tre doppi. L'antica fede contraddiceva solo alla ragione, non contraddiceva sè stes-

sa; la nuova contraddice in tutto a sè stessa; come potrebbe esser d'accordo, con la ragione? ». Non accetta nè manco « le così dette *comunità libere*, che si pongono del tutto fuori delle tradizioni dogmatiche sul terreno del pensiero razionale, delle scienze naturali e della storia »; poichè questo siffatto terreno « non è fatto per una società religiosa »: e logicamente avvisa che « dopo aver abbattuto l'edifizio della Chiesa, tenere nel posto vuoto, spianato, un'ora di edificazione, turba fino al brivido. O tutto o niente ».

Quando già si è portato nella mente e nel cuore dell'uomo il vuoto della Chiesa, nulla le deve succedere: la negazione deve essere assoluta; altrimenti la logica riconduce al catechismo e ai sacramenti della Chiesa Cattolica. Per lo Strauss non si può credere a metà; e da ciò il rigore delle sue negazioni, da' Vangeli e dalla vita di Gesù a Dio e all'immortalità dell'anima. Se poi si ha tuttavia la consuetudine già vecchia di andare la domenica a Chiesa e di leggere la Bibbia, si muti questa nel consacrare lo stesso tempo allo studio dello storia e delle scienze naturali, alla lettura de' grandi poeti tedeschi, ad eseguire le opere de' grandi musici alemanni: così da questa occupazione succeduta al servizio divino della domenica, si avrà, dice lo Strauss con compiacenza di artista, « tale eccitamento per lo spirito e per l'animo, per la fantasia e l'umore, che niente lascia a desiderare. Si crederà forse che il Nathan di Lessing, o l'Hermann e Do-

rotea di Goethe fossero più difficili ad intendere, contenessero meno *verità di salute;* o meno aurei detti, che una lettera di Paolo e un discorso di Gesù riferito da Giovanni? (§ 88) ». Non può l'aberrazione del giudizio, o mio illustre amico, andar più oltre; fino a dimenticare che quel che ci è di virtù nell'Hermanno del Goethe è proprio cristiano, anzi cattolico, e non ci sarebbe affatto senza i Vangeli e le epistole degli Apostoli. E come senza i Vangeli avrebbe potuto il poeta mettere in bocca alla infelice puerpera soccorsa da Hermanno:

Fede ai prodigi nega il felice: il misero soltanto
Vede il dito di Dio che guida il buono
All'opre di pietà. Quanto a noi fate
Faccia Egli a voi! (1)

La famiglia di Hermanno era di fede cattolica, e i giovani sposi sono uniti in *sacro nodo* dal sacramento cristiano, e da un parroco, e non dal *matrimonio civile* e dal Sindaco, come desidera al suo paese lo Strauss (§ 87); contro al cui plauso alle persecuzioni dell'Impero tedesco contro la Chiesa, i Vescovi e i preti cattolici, il Goethe fa dire ad Hermanno negli ultimi versi del poemetto:

. . . . . sempre
Esaltate verran le coraggiose
Genti che *per la fede* e per la legge,
Pe' parenti, pe' figli e per le spose
Combattono il nemico.

(1) V. *Arminio e Dorotea* di Volfango Goethe, traduzdi . Andrea Maffei. Firenze, Memonn. 1868.

L'accenno dello Strauss all'Hermanno del Goethe è ridestamento involontario delle verità cristiane, cui fu educato il timido fanciullo del buon mercantuolo di Ludwigburg.

Pertanto, a supplire l'educazione religiosa e l'occupazione antica della domenica, nella essenza di qualsiasi religione e fede sbandita dallo Strauss, l'autore dà conto ai suoi lettori e aderenti *de' grandi poeti e de' grandi musici tedeschi;* e quanto a poesia non saprei dire «che benedizione sia stata pel popolo tedesco» la comparsa e la lettura degli scritti del Lessing, specialmente per quella *religione dello spirito* che vi si trova «indipendente dalla lettera della Bibbia» (§ 90), e per quella «religione della umanità e della moralità» che si raccoglie dal suo Nathan. Col Lessing va il Goethe, l'autore dol *Fausto*, «il tentativo più grandioso è riuscito di sciogliere poeticamente l'enigma del mondo e della vita, poesia, di cui verun'altra nazione può mostrarci l'uguale in profondità di sentimenti, in pienezza d'idee ed in imagini spontanee e piene di vita» (§ 93). Il qual giudizio a gusto dello Strauss, non so chi con un po' di criterio potrà accettare, credendo sinceramente coll'autore della *novella fede* che già l'enigma del mondo sia stato *risoluto* dal Fausto del Goethe, «di cui verun'altra nazione può mostrarci l'uguale». Nessuna nazione davvero può vantare poesia tanto strana, imagine ben significata della scienza tedesca: ma, prima di metter sopra poema scomposto a' poemi più nominati

delle altre nazioni, poteva lo Strauss ricordare la lezione dello Schelling sopra Dante, ove avrebbe letto, che « la *Divina Commedia* rappresenta in sè tutta la poesia moderna, e Dante è il Creatore dell'arte moderna; che, la grandezza maravigliosa del poema, la quale si vede nella fusione intima di tutti gli elementi della poesia e dell'arte, si manifesta pur esteriormente in una maniera perfetta. Quest'opera divina non è nè plastica, nè pittoresca, nè musicale; ma è tutto ciò insieme e in una perfetta armonia. Essa non è nè drammatica, nè epica, nè lirica; ma in essa si trovano insieme tutti questi generi di poesia, in una combinazione interamente originale, unica, senza esempio (1) ». Il poema di Dante aveva il peccato agli occhi dello Strauss di essere un poema cristiano, anzi cattolico: e questo bastò perchè torcesse gli occhi da esso, così come dal suo Klopstok, e trovasse primo fra tutti i poemi il *Fausto*, poesia del dubbio e della negazione.

Di Schiller loda lo Strauss, quantunque meno di quel che si legge in un episodio della *Sposa di Corinto*, le parole *ardite* contro il Cristianesimo, « che è stato sempre l'incubo dell'umanismo », negli *Dei della Grecia;* benchè, secondo lui, *corona di tutti i lavori lirici dello Schiller* sia la canzone della *Campana* « imagine istruttiva della vita uma-

(1) V. SCHELLING, *Écrits philosophiq,* trad. par Ch. Bernard, *Sur Dante* etc. pag. 297 e segg. Paris 1847.

na in tutte le sue condizioni e situazioni » (§ 98): la quale canzone deve la sua bellezza al sentimento cristiano, odiato dallo Strauss.

Rispetto poi alla musica, lo Strauss, o mio egregio amico e giudice ben competente, ci fa sapere che « l'Italia è stata certamente la culla della musica ; ma il perfezionamento di essa ha avuto luogo in Allemagna » (§ 102): e ciò perchè l'Italia è « la nazione dell' armonia » ; ma oltre l' armonia, che solamente è *la forma della musica*, bisogna a questa l'*anima, il cuore dell'uomo*, sì che « sarà primo nella musica il popolo che ha più anima. Or tale non é il popolo italiano, e non è da cercarsi un popolo simile tra' latini in generale ». Sono le solite gentilezze regalate all'Italia dal Mommsenn, festeggiato a Torino e a Roma: ma quello che fa più meraviglia è la confessione dello Strauss che « mentre l' Alemagna deve la sua letteratura classica alla Riforma, la sua musica classica è dono delle sue terre cattoliche. La Chiesa Cattolica, per l'elemento musicale del suo culto, è stata sempre un vivaio di quest' arte. In questo i paesi protestanti le restarono indietro. Ma per render tedesca la musica, v'era bisogno appunto del Protestantesimo » (§ 102). Che ragionare sia questo io non l'intendo: la musica appartiene ai paesi cattolici, e non ai protestanti, perchè il culto cattolico *è stato sempre un vivaio di quest'arte; ma per render tedesca la musica, v'era bisogno appunto del Protestantesimo!* cioè di un fatto che per sua natura e per istoria è stato ne-

mico a quest'arte; sì chè *il render tedesca la musica* sarebbe lo stesso che il negarla! La musica può dirsi perfetta quando *reca la pienezza della vita individuale;* e così il Bach, e l'Häendel, i quali « studiarono la musica italiana » han potuto « rendere la musica tedesca indipendente dall' italiana e ad essa superiore! ». In questo modo di discorrere si vede bene il critico autore della *Vita di Gesù:* ma lascio agli artista, e ai maestri di musica italiana il critico dell'arte musicale, della musica de' paesi cattolici e latini ai quali manca l' anima, e della musica de' paesi protestanti, che vi hanno portato quest' *anima*, questo *contenuto*, la *riflessione critica* del Gluck, la *verità* che non si trovava *nello stile italiano.* Esami e ragguagli particolari fa anche lo Strauss dell' Haydn, del Mozart e del Beethoven, come se, in proposito di un libro che attende a dare una novella fede, avesse per mani i tre Vangeli sinottici; e mi pare che conchiuda il suo libro co' terrori dell'Apocalisse.

L' arte, dice lo Strauss, ci fa dimenticare gli affanni terreni; ma il suo *incantesimo* « dura poco, non ha valore che nel regno della fantasia; ritornati appena alla rozza realtà ed alle strettezze della vita, da tutte le parti c' investe di nuovo l'antico disagio ». Se non che « alla pena che la coscienza di quelle macchie ci dà, ai rimorsi della conscienza, il Cristianesimo contrappone la morte espiatoria; contro l'affannoso pensiero d' essere il mondo abbandonato al rozzo caso, esso apre a rifugio le brac-

cia della fede nella Provvidenza, illuminando tutta questa torbida notte della terra con la prospettiva di una vita immortale nel cielo ». Eppure, segue lo Strauss, « tutti questi conforti al nostro punto di vista cadono irremissibilmente; l'abbiam visto, e deve averlo visto chiunque si è messo nello stesso punto di veduta ». Che resta adunque? si sente domandare l'autore di tanta terribile rivelazione; ed egli risponde freddamente: « il cessar della fede nella provvidenza è in fatti uno degli scapiti sensibili che son legati all'abbandono della fede cristiana ecclesiastica. Il pensiero di essere in preda al caso è in fatto orribile. Ma che giova farci illusione in proposito? Il nostro desiderio non muta il mondo, e la nostra ragione ci dice che esso è in realtà una macchina così fatta ».

« Dio non è di fuori, ma in noi stessi, ed è la persasione e il conforto che non ci governa il caso, ma anche la necessità o l'incatenamento delle cause è la ragione stessa »; il quale conforto sarebbe appunto la rassegnazione al cieco fatto nella disperazione di ogni cosa. Onde conchiude l'autore con un solenne delirio, avvertendo: « Sull'equivalente che il nostro modo di concepire il mondo presenta in luogo della fede ecclesiastica nell'immortalità, il lettore si aspetterà forse da me una dissertazione; ma dovrà contentarsi che io mi spieghi nel modo più breve. Chi in questo modo non sa aiutarsi da sè, non è ancora maturo pel nostro punto di vista. Quegli a cui non basta il potere dar vita in sè agli

eterni pensieri dell' universo, dello sviluppo progressivo e della destinazione dell'umanità; chi non è pago di adoperarsi pe' suoi, di lavorare nella sua professione, di cooperare alla prosperità del suo popolo ed al bene dell'umanità, e di godere del bello della natura e nell'arte; chi non sa capacitarsi di esser chiamato a prender solo temporaneamente parte in tutto questo, che è godimento e pena ad un tempo, e non sa prender questa parte con riconoscimento, nè sa persuadersi che il morire è un liberarsi da un compito che alla lunga stanca: costui dobbiamo rimandarlo a Mosè ed ai profeti, che del resto non conoscevano la immortalità (1), benchè fossero Mosè ed i profeti » (§ 111). Se io ho detto questo delirio non credo, o mio illustre amico, che si possa altrimenti chiamare, quando l'Autore oppone ai *conforti* della fede cristiana, come egli stesso

(1) Fa meraviglia questa franca asserzione in un dottore di esegesi biblica, quasi ignorasse che il domma dell'immortalità dell'anima era implicato nel mosaismo, e che « sarebbe assurdo, dice il Munck, l'ammettere che Mosè e gli Ebrei non avessero alcuna nozione della credenza nella durata dell'anima dopo la morte ». Il Munck cita i luoghi diversi del Deuteronomio e de' Numeri, dove di null'altro si può intendere che delle anime immortali e del soggiorno de' trapassati. Lo *Scheol* del Genesi e di Isaia è luogo de' morti; e la necromanzia proibita da Mosè, non avrebbe alcun senso senza la credenza all'altra vita, il mondo de' trapassati (V. *La Palestina,* Dottr, e mor. degli Ebrei, p. 168, Venezia 1853). Gesenius e Winen non l'hanno intesa altrimenti V. GLAIRE, *Archeologia biblica,* tom. II, p. 252-255. Torino, 1850).

li chiama, la desolazione del nulla, e all'immortalità dell'anima la sola memoria in noi dei cari defunti, e pretende che persuaso l'uomo di non avere altra esistenza che quella che temporaneamente gli è conceduta nel grande agitarsi del Tutto, pur debba adoperarsi pe' suoi non solamente, ma « cooperare alla prosperità del suo popolo e al bene dell'umanità » col sacrifizio della vita, e col convincimento che quando occorrerà « il morire è un liberarsi da un compito che alla lunga stanca ». Io non so che tranne per una fede ferventissima dell'immortalità dell'anima, o per disperazione di sorte, o per dolori irresistibili di corpo o di anima, abbia alcuno desiderata la morte, o lasciata la vita senza rincrescimento. Gli antichi spesso rappresentarono su' bassorilievi sepolcrali la figura del defunto che partendo si rivolge al luogo che abbandona; e questa stanchezza della vita, onde la morte è liberazione è pur terribile quando non si ha speranze e conforti di vita migliore; eccetto che per l'Hartmann, pel quale una beatitudine che non avesse mai fine sarebbe, dice, cosa noiosissima. Se non sono queste, o signore, infermità di mente, quali diremo esser tali? All'uomo moderno basterà per lo Strauss a supplire le credenze cristiane, e avrebbe dovuto dire universali e di tutta umanità, della provvidenza, e dell'immortalità dell'anima, il saper di esser parte passaggera del Tutto-Universo, al quale vive sottoposto; di essere uscito nel corso di *milioni di anni* dallo sviluppamento progressivo della

materia organizzata, e che tutto il suo destino è nel vivere nel breve tempo che durerà la sua esistenza conformemente alle leggi del gran Tutto; non diversamente che il minerale, il vegetale e lo animale bruto. Tirata fuori dalla falsa strada del Cristianesimo e dell'antica fede, questa è la nuova strada, anzi « sol'essa è la strada mondiale dello avvenire, la quale vuol esser finita e perfezionata a pezzi, ed esser resa più generalmente praticabile per divenir anche comoda e piacevole, mentre tutto ciò che si spende per l'altra è perduto (§ 112) ». Il finimento e il perfezionamento della novella strada, la cui base è la negazione di Dio e dell'anima immortale, e le rotaie sono l'ateismo e il materialismo, sarà il sappiamo bene la dissoluzione, se questa è possibile della società umana; e un pezzo della nuova strada prossimo a perfezione potè vederlo lo Strauss medesimo e congratularsene come architetto nella *Comune* di Parigi.

Nelle *Risposte* alle critiche sopra quest' ultimo suo libro, scritte dall'autore l'ultimo giorno del 1872, conchiudeva, dicendo di esser « persuaso di aver fatto una buona azione, e di aver meritato la riconoscenza dei posteri che saran meno prevenuti; se mi è mancata quella dei contemporanei. Verrà il tempo di essere inteso, come venne per la Vita di Gesù; ma questa volta non lo vedrò ». Ci saranno davvero de' posteri riconoscenti allo Strauss, ed egli non giunse a vedere quel giorno di solenne riconoscenza; ma i posteri a lui riconoscenti saranno

gl'incendiatori e i saccheggiatori delle città, e quel tempo in cui sarà inteso, sarà il tempo più funesto alla sua Germania che sconterà come l'antica Roma colle invasioni dei barbari, le sue più gravi colpe per gli errori e i sofismi di una menzognera scienza, onde ha ammorbato l'Europa.

La Francia dopo quasi un secolo non ha ancora espiate tutte le colpe della Rivoluzione dell'89; così la Germania espierà anch'essa le colpe delle sue dottrine nelle fiamme e nelle rovine della Internazionale; il cui codice è composto specialmente degli ultimi libri di ateismo e materialismo, che vi sono comparsi, insieme alla negazione e al ripudio del Cristianesimo, cioè de' libri del Feuerbach, del Moleschott, dello Strauss e dell'Hartmann. Ma quando la nuova barbarie avrà sparsa di rovine l'Europa scristianeggiata, sarà altra volta invocata la fede cristiana come unica salvezza; e la Croce di Gesù, Uomo Dio, odiata dal Goethe e derisa dallo Strauss, sarà il segno unico di salute morale e civile de' popoli, già ribattezzati nel fuoco e nel sangue.

Si rideranno gli ammiratori dello Strauss, o mio egregio amico, di queste parole: ma io son certo pel contrario che se delle mie parole ora rideranno, di quelle che spargono le funestissime dottrine del loro maestro verrà tempo che inutilmente piangeranno. A me intanto è soddisfacente conforto la benevolenza vostra, e il potermi raffermare

Palermo, 29 giugno 1876.

tutto vostro dev.mo.
VINCENZO DI GIOVANNI.

ERNESTO RENAN

E LA SUA *VITA DI GESU'*

FRAMMENTO DI LETTERA

Mio caro Eugenio,

Non senti altro alle tue orecchie, tu mi scrivi, che parlare di uno scrittore francese, che si nomina E. Renan, e dell'ultimo suo libro che ha per titolo: *Vita di Gesù.* Lo scrittore E. Renan, membro dell'Istituto, è quello stesso che diede fuori negli anni passati *L'Averroe e l'averroismo* e il libro *Dell'originè del linguaggio,* oltre il *Giobbe,* e il *Cantico dei Cantici,* ed altre opere di filologia orientale, di critica, e di storia religiosa. Se ricordi, io ti parlai un tempo della dottrina di questo signor Renan,

intorno alla origine del linguaggio, da lui creduto un portato spontaneo della natura umana, siccome credette avanti a lui Guglielmo Humbold non punto citato dallo scrittore francese; il quale ci ha promesso sulla sua fede, che ove un bel giorno tutto il genere umano ammutolisse, l'uomo che oggi più non parla se non sente parlare, parlerebbe tosto spontaneamente per virtù creativa, non più imitativa. E io ti diceva allora, che a provare la dottrina del Renan troppa grande sventura si debba desiderare al genere umano; sí che non avvenendo questa, il Renan ha salvata la sua dottrina dalle obbiezioni della scuola teologica.

Tu ridevi, o caro Eugenio, al solo figurarti tante e tante città, il giorno avanti loquacissime; e massime se città di giornali; e il domani silenziose, mute, istupidite, senza nemmeno quel che si avesse potuto apprendere negli istituti dei *sordomuti*. E ridevi non della promessa in se stessa, ma dello *spirito*, come si dice, che il Renan aveva saputo portare nella risoluzione di tanta grave quistione sul linguaggio. Ora riderai forse sull' argomento come è stato trattato dal Renan della *Vita di Gesù*. Ma che ridere, mi dirai, sopra una *Vita di Gesù!* Sappi sì, o caro Eugenio, che il signor Renan non manca mai dello *spirito* che portò nella quistione di sopra; e ora ha voluto fare un bel giuoco ai suoi francesi, e ai dabben'uomini d'Italia, che ricevono a braccia aperte tutto ciò che scende dalle Alpi, e fossero libri o soldati, merci o mode, va-

lanche di neve o massi erratici. Ha scritto adunque, ritornando da un'andata officiale in Siria, e sopra ricordi presi, come dice egli, in una capanna maronita (e qui la fantasia del leggitore è trasportata al Libano, alle Crociate, a Saladino, alle belle orientali, alla melanconia del deserto, e alla *santa* Biblos, ai misteri di Adone, alle donne di quelle antiche feste, e simili, che per associazione di idee richiama il viaggio in Siria dell'autore, con le capanne degli arabi, e i Santuarii di quei monaci) una *Vita di Gesù*, le cui orme vide stampate ancora per quei luoghi da lui visitati.

Ma sai che ha inteso fare il Renan con questa *Vita?* I buoni francesi l'hanno presa sul serio; e lodatori e contradittori son sorti a migliaia, appena i fratelli Levy, per vendicarsi quasi della dispersione dei loro padri, avvenuta come si dice per la profezia di Cristo sulla rovina di Gerusalemme, ne dieder fuori la prima edizione annunziata tanti mesi innanzi con tanto strombettio e correr di napoleoni da assodar mezza Europa, perchè tutta corresse a Parigi a leggere la nuova *Vita di Gesù*. E sul serio è stata presa da certuni in Italia, e credo pure in Germania; traducendola fra noi per buono esempio un ex frate, e contradicendola altri, quasi opera da molestare la fede in Gesù, e far tremare le ferme colonne della sua Chiesa (1).

(1) Qui si potrebbe dire: perchè adunque la Chiesa Cattolica fa tridui e preghiere all'occasione di questo libro del Re-

Il Renan ha scritto questa *Vita di Gesù,* di modo che in essa più che altrove si veda il suo *spirito,* fatto proprio a burlarsi a suo talento dei buoni lettori, in guisa che raramente se ne avveda chi non abbia gli occhi come Argo sempre aperti.

In fatto di credenza religiosa, oggi noi siamo divisi in supernaturalisti e razionalisti; i primi cattolici o dissidenti di qualsiasi comunione, i secondi deisti o panteisti. Il Renan ha conosciuto bene i tempi che corrono; e però facendo conto che nè il Salvador avesse mai stampato il *Gesù Cristo e la sua dottrina,* nè lo Strauss la sua *Vita di Gesù,* nè (se lo vuoi pure in mezzo) il Bianchi-Giovini la sua *Critica dei Vangeli,* si mise a dare una nuova *Vita di Gesù* tra il *Salvador* e lo *Strauss,* a quanto si vede apparentemente, ma tale, in sostanza che conducesse così i razionalisti al sovrannaturalismo, ossia alla divinità di Gesù Cristo e della sua opera, e riafforzasse i soprannaturalisti nella fede al divino Redentore dell'umanità, e pietra angolare della Chiesa. Esaltando Gesù di modo che si vedesse in costui qualche cosa di più dell'umano, tanto da essere stato solo in tutto il passato, o solo sarà nell'avvenire perchè *non sarà sorpassato,* i non credenti sono già accostati alla fede della Chiesa che

---

nan? La Chiesa vide nascere il Renan nel suo seno, e prega Iddio che l'ex seminarista di S. Sulpizio torni a riabbracciare la sua madre spirituale, nella cui fede ancor vive la sua madre secondo la carne.

il predica Uomo-Dio; abbassandolo d'altra parte sino ad essere un po' matto, un po' ignorante dei suoi fatti; un po' senza coscienza di sè stesso, imprudente e quando occorre menzognero; i credenti vengono rafforzati nella loro fede, in quanto le contraddizioni del biografo dan maggiore risalto alla divina persona che la Chiesa adora.

Credi, o caro Eugenio, che questo non sia un giuoco del solito *spirito* del Renan? Se no, addio all'opinione scientifica e filologica dell'autore; addio alla buona fama dei membri dell'Istituto di Francia. Io credo, come par che abbia un poco inclinato a crederlo il sig. Hervé, che quantunque l'avvisasse sul serio, pur ha detto che Renan ha già fatto una opera ibrida, in cui la fede trova tanti e tanti argomenti quanti l'incredulità (p. 83).

Eccoti, che il Renan volle far ridere a proposito di una *Vita di Gesù*, la quale si è presa sul serio, quando il Renan l'ha scritta per saggio del suo *spirito* e però la descrizioncella della Galilea, delle tortore gementi e simili, e per fare quel che tanti libri davvero non hanno potuto fare sopra i razionalisti e i supernaturalisti: il suo libro riesce a una apologia e a una giaculatoria, mentre finge la bestemmia e lo scherno. Non son nuove no, queste arti, o Eugenio: e mi si raccontò una volta di un certo prete che per persuadere alla confessione una ciurma di galeotti volle provare, se vi riuscisse pigliando il linguaggio della galera e vi riuscì così bene che fu domandato tosto dei sacramenti.

Il libro del Renan metà incredulo e metà credente, è disposto ad ottenere quello che ottenne il buon padre da que' galeotti; cioè la fede da parte dei razionalisti, una maggiore vigoria di fede da parte dei credenti: è un farmaco omeopatico pel razionalismo, un eccitante per la fede cristiana. Pur mi dirai: a che dunque tanto scalmanio? tanto scrivere di giornali, tante confutazioni, insieme a tante lodi? E io ti dirò: vuoi tu sempre ragione di quel che piglia nome dal tempo? Tanti parlano di Gesù, voglio anch'io pur parlare di Gesù ognuno dice tra se e se; e dopo che ti avrà forse lodato il Renan, perchè lo avrà sentito lodare, si parte e va a messa, e in Chiesa sente nella figura del Cristo quella divinità, che il calore della disputa e l'artifizio della scrittura gli aveva levato dinanzi, per mettergli una statua umana, che tanto si regge quanto chi la colloca la sostiene dai fianchi; torni a riguardarla e non trovi che ombra vana, o invece di marmo pario cattivo gesso operato da manovale. Vuoi vedere se il libro del Renan sia roba di moda o no; e però tale che come dagli abiti si debba dire: va bene, è proprio il vestito dell'uomo; è il bustino che meglio si adatta alle donne; quando un giorno dopo, un mese, al più un anno, si ride dei gonzi che di quel modo si siano vestiti, e si dà del *bau* a chi dimentica un anno per un altro, e ti esce nella via più galante della città col taglio tanto cercato e lodato sei mesi avanti? Un po' di pazienza; e ti darò ragione del mio giudizio. Fingi per ora che il Re-

nan abbia voluto dare la *Vita di Gesù* sul serio; che dopo diciannove secoli veduto il mondo civile, che è cristiano, tutto ancora in inganno, abbia creduto di voler manifestare la verità dei Vangeli, rivelando l'umanità, e distruggendo la pretesa divinità di Gesù, il fondatore del Cristianesimo. Vediamo quale via abbia preso il francese scrittore. Asserire senza prove; negare in faccia alle più evidenti prove, e in faccia agli stessi documenti che cita; credere che altri non sappia quello che sapendolo egli solo è da lui taciuto, perchè non gli fosse opposto, smentendo così tutto intiero il suo lavoro. Sul fatto della risurrezione di Gesù, pernio di tutta la fede cristiana, la quale sarebbe veramente nulla, come diceva S. Paolo, ove Gesù non fosse risuscitato, sai che dice a ragion d'esempio? Avvenuta la morte e sepoltura di Gesù « per la comunità cristiana si diffusero le voci più strane. Il grido *egli è risorto!* surse tra i discepoli come un lampo. A cui l'amore persuase facilmente il prestar fede... la forte immaginazione di Maria di Magdalo, ebbe in questa circostanza una parte capitale... la passione di un'allucinata risuscita un Dio al mondo! ». Non ti par davvero, o caro Eugenio? E pure son parole che chiudono il capo XXVI della *Vita di Gesù!* Tu intanto sai, come ognuno che abbia aperto i Vangeli, che il capo XVI di S. Marco citato dal Renan appunto dal v. 9 in poi, nel quale si dice, è vero, che *apparuit primo Mariae Magdalenae*, porta anzi che una facile fede

alla resurrezione del maestro, annunziata da Maria Magdalena agli altri discepoli ancora *lugentibus et flentibus*, una incredulità al racconto dell'*allucinata*, come la dice il Renan: *Et illi audientes quia viveret, et visus esset ab ea, non crediderunt* (v. 11). E segue dopo narrata l'apparizione ai due dei discepoli che andavano in villa, *nec illis crediderunt;* finchè apparendo l'ultima volta a tutti e undici insieme, *exprobravit incredulitatem eorum, et duritiam cordis; quia iis, qui viderant eum resurrexis, non crediderunt* (v. 12-14). Nè c'è persona che non sappia dell'incredulità di Tommaso, (tutt'altra che la facile fede di Renan) il quale all'annunzio che gli facevano gli altri discepoli: *vidimus Dominum;* netto e franco rispondeva: *nisi videro in manibus eius fixuram clavorum; et mittat digitum meum in locum clavorum, et mittat manum meam in latus eius, non credam* (Joan. XX, 25). Tommaso credette, quando vide cogli altri Gesù in mezzo a loro, ed ebbe offerto il costato e le mani, perchè toccasse e mettesse le sue dita nel foro de' chiodi e nell'apertura fatta dalla lancia. E che credettero secondo S. Luca, del primo annunzio dato da Maddalena gli apostoli assenti? *Visa sunt illos, sicut deliramentum, verba ista; et non crediderunt illis!* (c. XXIV, v. 10-11). Non dico io adunque bene che il Renan ha voluto giuocare di un po' di *spirito*, dicendoti che gli apostoli subito credettero Gesù risuscitato, come loro disse Maria Maddalena, *il maestro è risuscitato;* e cita per autorità i capi e i versetti degli Evange-

li che appunto portano *non crediderunt!* Non è altro che dire il contrario di quel che dica la citazione. Così, caro Eugenio, si debbano far oggi i libri, perchè i napoleoni corrano a monti, e i giornali possano rappresentare l'autore ne' loro figurini o figuroni con be' sacchi colmi d'oro ai lati; e anatemizzino a loro voglia Chiesa e Papa, che non valgono a dar danaro, quanto ne da un editore a uso fratelli Levy, a uso Daelli e compagni. Se non che, lasciamo la risurrezione e andiamo alla nascita; anzi tocchiamo prima de' Vangeli stessi, poi di Gesù, e infine della sua opera.

Intorno ai Vangeli il Renan dice, che in parte sono di quelli di cui si tengono, in parte sono creazione leggendarie, e tutta intera la prima generazione cristiana con la seconda ha fatto questo stupendo lavoro che sono gli Evangeli oggi detti canonici. Del resto, il Renan dice: « ammetto in complesso come autentici i quattro Evangeli canonici. Tutti a mio avviso risalgono al primo secolo e appartengono a un di presso agli autori di cui sono attribuiti; ma diverso d'assai è il loro valore storico » (v. I, p. 127). E qua eccoti lo speciale giudizio sopra ognuno de' quattro. Il dire *Evangelio secondo Matteo, Marco, Luca, Giovanni,* importa dapprima pel Renan, che non già siano di mano di Matteo, di Marco, di Luca, di Giovanni, bensì che tali erano le tradizioni provenienti da ciascuno di questi apostoli e che coprivansi della loro autorità, (p. 106): ma quantunque gli Evangeli siano in parte leggen-

dari, hanno pure un grande valore storico « poichè ci farebbero risalire al mezzo secolo susseguente alla morte di Gesù e persino in due casi ai testimoni oculari delle sue azioni (id.). Abbiamo così, o Eugenio, conceduti testimoni oculari; ma di più abbiamo eziandio che l'Evangelio di Luca « composizione regolare basata su documenti anteriori » ha per autore lo stesso che scrisse gli Atti degli apostoli e l'autore degli Atti degli apostoli è un compagno di S. Paolo, titolo che si confà perfettamente a Luca (1). Qui dunque passiamo sopra un

(1) Il Cavedoni nel suo *Saggio critico intorno alla Critica ipercritica di E. Renan nella sua Vie de Jesus,* (Modena 1863). oppone al Renan che San Luca scriveva: *sicut tradiderunt nobis, qui ab initio ipsi viderunt, et ministri fuerunt sermonis*; e però non è una compilazione, un documento di secondo ordine. Pertanto, intorno al censimento di Quirino, cennato dall'Evangelio e messo sotto rigorosa critica dal Renan, risponde col modo come si facevano i censimenti presso gli istraeliti sin dai tempi di Mosè, cioè per tribù, genti e famiglie, e come eziandio presso i Romani (giusta il passo di Livio (c. XLII, 10). E cita il San Clemente che dà le prove del detto censimento, voluto dal Renan confondere col secondo censimento, che lo stesso S. Luca ricorda poi negli Atti degli apostoli (c. V, 37), quando ha chiamato *prima descrizione* quella che fu fatta, quando avvenne la nascita di Gesù. Nè valga chè Quirino è detto preside della Siria; stante essere così chiamato da San Luca, perchè questa carica era l'ultima che tutti ricordavano di Quirino; del modo stesso come Cicerone (*In Catit. I, 1*) dice che Gracco fu ucciso da P. Scipione Nasica *pontefice massimo,* quando questo Scipione non era stato pontefice che due anni dopo l'uccisione di Gracco.

terreno solido, perchè si tratta di « un'opera scritta tutta della stessa mano e perfettamente una (107). L'Evangelo adunque secondo Luca è di San Luca. E per gli altri, secondo Matteo, Marco, Giovanni? Eccoti pure le parole del Renan: « Abbiamo a questo riguardo una importantissima testimonianza della prima metà del II secolo. Essa è il Papia, vescovo di Ierapoli, uomo grave, uomo di tradizione, che attese tutta la vita a raccogliere con diligenza quanto si poteva sapere intorno alla persona di Gesù. Papia fa menzione di due scritti sugli atti e e sulle parole del Cristo; 1. Uno di Marco, inter-

---

Se poi il Renan dà per falsa la iscrizione Orelliana, n. 623 che accennerebbe ai due censimenti di Quirino, non è punto falso il frammento Tiburtino non ignorato dal Renan (V. ORELLI-HENZEN, n. 5366, t. III, p. 58, 496) nel quale si dice che *legato di Augusto* ottenne ITERUM SYRIAM ET PHOENICEN. E questo *Legatus Augusti ad census, o ad census accipiendos,* era il magistrato straordinario che si mandava fuori Italia (v. BORGHESI, *Ann. Arch.* 1846, p. 316-17, MARINI, *Iscr. Alb.* p. 54. ORELLI, n. 384) a fare i censimenti, e a venti di questi legati affidò Augusto il primo censimento, che fu generale per tutto l'Impero ed eseguito nella Siria da P. Sulpicio Quirino, già console nel 742, (v. CAVEDONI, op. cit. p. 16-17).

Il Dr. Sepp aveva discorso dottamente de' due censimenti di Cirino o Quirino, e portati i passi degli scrittori e le Iscrizioni che li attestano; e sostenuta l'esattezza storica di S. Luca quanto al titolo che da a Cirino. Il Mamiani non conobbe l'opera del Sepp. v. *La Vie de N. S. Jésus Christ,* t. I. ch. IV. Paris, deux. ed. 1861.

prete dell'Apostolo Pietro, scritto breve, incompleto, non disposto per ordine cronologico, contenente racconti e discorsi, composto dietro le indicazioni e i ricordi dell'Apostolo Pietro; 2. una raccolta di sentenze (λόγια) scritta in Ebraico da Matteo (1). È indubitato che queste due indicazioni corrispondono pienamente alla fisonomia generale dei due libri ora chiamati Evangelio secondo Matteo, ed Evangelio secondo Marco (108).

Di più intorno al Lisania, tetrarca d'Abilene, di cui parla S. Luca, e crede il Renan essere un errore storico, stante che vuol far credere essere stato un solo il Lisania, e quello proprio fatto morire da Antonio circa 30 anni innanzi a Gesù Cristo, il Renan non avrebbe dovuto ignorare che si è parlato a lungo di un Lisania *giuniore*, e che egli, membro dell'Istituto e andato in Siria per missione scientifica, dovette cercare in quella chiesa dell'odierna Nebi-Abel, l'antica Abila, e poi Abilone, l'iscrizione che vi lesse il Pacock, nella quale si dice di un Ninfeo liberto di *Lisania tetrarca*; e si avrebbe dovuto ricordare che in un frammento d'iscrizione sepolcrale della vicina Eliopoli si leggono i nomi di Zenodoro e di Lisania col titolo di *tetrarca* (v. *Ann. Arch.* 1859, p. 279-280). Onde il Cavedoni conchiude « La tetrarchia pertanto di un Lisania *giuniore* nell'Abilene, negata dal Renan, è attestata da' monumenti sincroni tuttora superstiti » p. 19).

(1) Chi ha detto al Renan che λόγια vale solamente *discorsi* e nulla più? S. Ireneo discepolo di Papia a proposito di questo Evangelio che Papia chiama λόγια, usa γραφὴν Εὐαγγελίου: *scrittura dell'Evangelio*; e *logia* vale lo stesso che dire discorso scritto, narrazione, sentenza, con cui ben si avrebbe potuto chiamare il Vangelo di San Matteo. La Critica qui sta coi cattolici, anzichè col signor Renan.

Nè questo basta: il signor Renan sapeva certo, che pel Salvador gli Evangeli non possono essere se non de' tali di cui si dicono, e lì c'è proprio la mano dei contemporanei di Gesù, di uomini Giudei, soli a potersi intendere di quel modo del luogo della scena, dell'eroe, delle figure accessorie, di tutto quel materiale appartenente alla loro nazione, alle leggi, ai costumi, al linguaggio, alle opinioni popolari alle sètte dell'epoca di tanto avvenimento (1). Pertanto, aggiunge alle conclusioni sulla testimonianza di Papia, che diceva λόγια gli scritti di Matteo, e λεχθέντα ἢ πραχθέντα quelli di Marco, che appare verosimile che «non abbiamo più nè di Matteo nè di Marco le compilazioni prettamente originali; i due primi nostri Evangeli sono raffazonamenti, in cui si è cercato di empiere con un testo le lacune d'un altro» (p. 109). Se non che, in questi due Evangeli restarono, crede il Renan, i discorsi di Gesù raccolti dall'apostolo Matteo, e la raccolta di aneddoti e d'informazioni personali scritta da Marco su' ricordi di Pietro (p. 110).

Quest'Evangelo di Marco, dice il Renan «è più fermo e preciso, meno sopraccarico di favole tardi inserite. Esso è il più antico ed originale de' tre sinottici, quello nel quale sorvennero a commescersi meno posteriori elementi. In Marco le particolarità materiali spiccano nitide come invano si cerche-

(1) V. SALVADOR, *Jesus-Christ*, ecc. liv. II, p. 546-47. Bruxelles 1838.

rebbe negli altri Evangelisti. Ei si compiace nel riferire certe parole di Gesù sirocaldaiche. Egli abbonda di osservazioni minute che certo provengono da un testimonio oculare. E nulla osta che questo testimonio, il quale chiaramente avea seguitato Gesù, l'aveva amato e visto da vicino, tanto da serbarne una viva imagine, non sia come credea Papia, lo stesso apostolo Pietro» (p. 128). Abbiamo dunque con l'autorità del Renan il testimonio auricolare fondato sul testimonio oculare, che andava cercando lo Strauss, e nol trovava negli Evangeli presenti, d'incerta origine e assai posteriori all'avnimento raccontato! (Ah, non ridere, mio Eugenio!) E abbiamo, oltre questo testimonio di Marco, que' *Logia* di Matteo (i quali per lo Strauss sono tutt'intiero l'Evangelo, non i soli *discorsi*) che pel Renan sono di *piena fiducia*, come «appunti presi sul vivo distinto ricordo dell'insegnamento di Gesù (p. 127); che vale sono di testimonio oculare e auricolare insieme come fu Matteo, uno degli apostoli che seguirono sempre Gesù. E bada che pel Salvador Matteo era un culto commerciante, sì che potè bene scrivere in greco, lingua certamente posseduta dall'ebreo Levy, come oggi si possiede da tutti che intendono al commercio il familiare francese.

Rispetto a data, questi due Evangeli, dice il Renan, sono anteriori *è certo* a quello di Luca, il quale pel nostro critico sarebbe stato scritto *poco dopo* l'assedio di Gerusalemme, cioè poco dopo il 70 di

Gesù Cristo (p. 107), o meglio appena un 40 anni dopo la morte di Gesù (1). Ora, se così non ha più luogo il mito dello Strauss, saprebbe dirci il Renan quando entrò la leggenda a far parte de' Vangeli autentici e canonici, e qual sia proprio il leggendario frammisto al vero della storia Evangelica? Circa l' anno 70 era già scritto sì l' Evangelo di Luca e sì forse quello di Giovanni (p. 121), il quale è sempre prima dell'anno 100: e certo quando furon lette la prima volta queste storie del loro Maestro che scrissero e lasciavano i suoi discepoli, vivevano tuttavia i testimoni oculari, che avrebbero potuto subito smentire il falso racconto, e far cadere la leggenda come impostura, tanto piú che l'Evangelio di Matteo servì agli Ebrei, ed era la prima volta letto nella stessa Gerusalemme o nella Galilea, da nemici, amici, e conoscenti di Gesù: fu come la Divina Commedia spiegata da Boccaccio, (tranne la poesia e le finzioni poste dal poeta) nella Chiesa di Santa Trinità in mezzo ai figli, fratelli, e forse quelli stessi che già figuravano nel divino

(1) Il signor Renan crede che si possa *determinare precisamente* la data dell'Evangelo di Luca, stando specialmente al cap. XXI, inseparabile dal resto dell'opera. Il quale fu scritto certamente dopo l' assedio di Gerusalemme, *ma poco dopo* (cioè poco dopo l' anno 70); e ciò perchè vi si profetizza la rovina del Tempio e della città santa. Ma, o signor Renan, se i *Logia* di Matteo sono autentici, questo discorso del c. XXI di Luca non si legge quasi con le stesse parole in Matteo, al capo XXIV?

Poema castigati e premiati. S. Luca poi non fondò la sua storia solamente sopra *documenti anteriori*; ma su' testimoni stessi oculari che consultò, e sotto la cui dettatura scriveva il suo Vangelo.

Onde, l' Evangelio secondo Marco sarebbe sostanzialmente di S. Marco; e l'altro secondo Matteo nei *discorsi* proprio di S. Matteo. Ma che ragionare è questo? mi potrai dire. Eh, caro Eugenio, è roba di *spirito* questa *Vita di Gesù;* epperò non comporterebbe altro ragionare che questo. Il bello è proprio sul Vangelo secondo Giovanni. Intorno a questo Vangelo il Renan vorrebbe trovar via da spacciarsene, appunto perchè sa quali oggi siano le conclusioni della critica stessa razionalista sul proposito; quale l'opinione che ne aveva dato lo Strauss, e quale la sentenza del Salvador. Si che, affermando tutti i critici non esser da dubitare sopra questo Vangelio di Giovanni, il Renan in contrario avrebbe dovuto dire esservi tutto il dubbio per questo Evangelio; e difatti ti dice che «i dubbi qui si hanno molto maggior fondamento e la quistione è meno prossima ad essere sciolta.» (Il Salvador ritiene il quarto Evangelo come del Giudeo della tribù di Neftali, Giovanni l'apostolo, divenuto già l'apostolo dell'Asia). E sai come il Renan sostiene bene questi dubbi? Dice che nel quarto Vangelo ci sono lezioni di metafisica astratta, e proprio ne' *discorsi*, da non poter aspettare da Giovanni figliuolo di Zebedeo, fratello di Iacopo. Intanto, quest'Evangelo concede il Renan, era uscito *sullo scorcio del primo*

secolo (vale a dire vivente ancora S. Giovanni) dalla grande scuola dell'Asia minore, la quale discendeva da Giovanni; e ciò è dimostrato in maniera che nulla lascia a desiderare (p. 115). Di più, l'autore parla sempre, segue il Renan, come testimonio oculare; egli vuol passare per l'apostolo Giovanni, e si è tentati di credere (poichè *non c'è esempio di un falso consimile nel mondo apostolico* (p. 116) che Giovanni in sua vecchiaja avesse voluto dettare eziandio i suoi ricordi, talvolta di una meravigliosa freschezza, e talvolta stranamente alterati (p. 118). Poi, «la prima Epistola attribuita a S. Giovanni è certamente dell'autore medesimo del quarto Evangelo; ora l'epistola è riconosciuta come appartenente a Giovanni da Policarpo, da Papia, da Ireneo» (p. 116). Dunque? Nè basta: ma il Renan è propenso a credere chè «almeno i *discorsi* non sieno del figlio di Zebedeo» (p. 125) quando una pagina indietro (p. 124) ha detto che lo stile de' *discorsi* che il quarto Evangelio mette in bocca a Gesù, è pienamente analogo a quello delle epistole di S. Giovanni. Dunque? Io t'ho detto, o Eugenio, che il Renan non dà la cosa sul serio, e credimi! Il Renan vorrebbe gittare i suoi dubbi sulle spalle a Policarpo e a Papias che non parlano dell'Evangelo di Giovanni, e gli erano stati tanto vicini da conoscerlo di vista. Ma, senza dire che ci mancano oggi gli scritti di Papias per intero, e di S. Policarpo non si ha che una epistola, che cosa testimonia S. Ireneo discepolo di S. Policarpo? Che Giovanni, discepolo del Signore,

anch'egli diè fuori un Evangelio, stando in Efeso nell'Asia (l. III *adv. Haeres.*, c. I, n. 1). Dunque? Per bocca di S. Ireneo abbiamo la notizia che ne dava S. Policarpo al suo discepolo. S. Giovanni era ancor vivo l'anno 98 dell' era cristiana. Ireneo fioriva e scriveva (1) circa il 178, quando era consacrato vescovo; e però da S. Giovanni a S. Ireneo non c'è tanta distanza da poter altri scrivere il quarto Evangelo, e promulgarlo come opera dell'Apostolo. Lo stesso Renan confessa che verso l'anno 150 questo Evangelio non solo esisteva, ma era frammisto a tutte le controversie di quel tempo, «come pietra angolare allo svolgimento del domma:» confessa che «Ireneo è esplicito; or bene, Ireneo usciva dalla scuola di Giovanni, e tra lui e l'apostolo non v'era che Policarpo» (p. 115). Dunque? Tutto il Vangelo con tutti i *discorsi* sono di mano di S. Giovanni. Quando Giuliano Apostata volle farla pur da scrittore contro il Cristianesimo dà a Giovanni l'accusa che fece di Gesù un Dio; ma non porta in mezzo la non autenticità del Vangelo: nè Celso, più antico, disse mai che gli Evangeli non fossero opera degli scrittori, cui si attribuivano da' Cristiani: nè gli eretici del primo secolo si fondavano in altro che sulla parola degli stessi Evangeli, che la Chiesa custodiva.

(1) L'opera maggiore di S. Ireneo, conosciuta dopo S. Girolamo col titolo: *Adversus Haereses*, fu composta circa il 172, e compita verso il 190. V. MOEHLER, *Patrologia*, v. I, p. 314. Milano 1856.

Gli eretici della prima metá del secondo secolo non avevano pure in bocca che le sentenze dei quattro Evangeli, tanta era inconfutabile la loro autenticità; così fresche erano le testimonianze che avevano attestata la loro origine; e forse vivevano i testimoni oculari, o almeno gli auricolari che avevano sentito dire dai primi che que' tali di Matteo, Marco, Luca, Giovanni, avevano scritto gli Evangeli che leggeva pubblicamente la Chiesa, e teneva come santa cosa. Lo Strauss giunse a dire che l'autenticità di un'opera non può essere provata che da testimoni oculari o auricolari, e dove questi si trovassero egli avria creduto agli Evangeli, i quali concedendo di essere autentici sarebbero veri e indisputabili. Ma non sono altro che testimonianze auricolari gli eretici del primo e del secondo secolo, i quali non appugnano mai l'autenticità degli Evangeli?

A buon conto, il Renan ammette, in complesso, come autentici i quattro Evangeli canonici; perchè tutti risalgono al primo secolo e appartengono a un di presso agli autori, cui sono attribuiti (p. 127): e questa è sentenza e dottrina del Salvador, pel quale il testo originale di S. Matteo sarebbe stato piuttosto il greco che il sirocaldaico, o ebreo, durato sino al S. Girolamo; e di più la varietà del racconto Evangelico è quel che mantiene l'impronta involontaria e naturale degli uomini e delle circostanze, dell'epoca e dei luoghi (p. 153). Ma, come con questa data, che il Renan riferisce agli Evangeli

vuol sostenere di essere questi biografie leggendarie, raffazonamenti, composizione di più mano, in cui non restarono che i *logia* di Matteo e gli aneddoti di Marco, secondo l'antica testimonianza di Papia? Quando lo Strauss e il nostro Bianchi Giovini han parlato di mito e di leggenda negli Evangeli, si son tenuti a dire che gli Evangeli siano tarde composizioni della comunità cristiana, venuti un cento anni circa dopo la morte degli Apostoli, a pigliare il nome di Matteo, Marco, Luca, Giovanni; tempo bastevole alla confezione del mito, e alla diffusione e creazione della leggenda, essendo que' tali tempi, ne' quali regnava bene la *superstizione* allato dell'*incredulità*, l'*illuminismo* allato del *dubbio* (STRAUSS p. 90, v. I).

Talchè, pel Bianchi-Giovini gli Evangeli s'insinuarono l'un dopo l'altro clandestinamente e molti anni dopo la morte dei supposti loro autori » (V. I, p. 35); da ciò la leggenda, e la ragione della critica Evangelica moderna; la quale ha ripetuto il Renan, o caro Eugenio, copiando ora lo Strauss, ora il Salvador, ora bello e buono e per capi interi il Bianchi Giovini, senza citarli, e come se fosse venuto a fare delle secrete rivelazioni al mondo, che le doveva pagare così care, come di fatto le ha pagate.

Se ti ricordi di quelle mie note e avvertenze sulla *Critica degli Evangeli*, di A. Bianchi-Giovini pubblicate per molti numeri della *Religione e Patria* (Pal. 1860), trovi là riferite tutte queste cose istesse

che ci ricanta il Renan (1), quasi spesso traducendo i passi del critico italiano; come il nostro nazionale per onore della sapienza italiana sciorinava nuovamente vecchia roba tanto rimescolata, e per lo più presa da un certo armadio dimenticato, fatto in Francia ne' primi anni del secolo passato, e portante per epigrafe *Hecce Homo*, e per titolo *Histoire critique de Jesus*. A questo proposito dell'autenticità de' Vangeli i nuovi critici fanno a calci tra loro: e quel che è più, se già, come ben accorda il Renan, gli Evangeli vengono anche nella sola sostanza da testimoni oculari, o da persone vicine a Gesù, come Matteo, Marco, Luca, Giovanni, e furono già scritti prima di spirare il primo secolo, allora lo Strauss ha trovato i testimoni oculari o di udita, richiesti ad ammettere l' autenticità di un'opera: « l' argomento, dice l' alemanno dottore, sarebbe decisivo se fosse provato che la storia biblica è stata scritta da testimoni oculari, o almeno da scrittori vicini agli avvenimenti. Stante che, quantunque si possan dare degli errori ne' testimoni oculari, e quindi delle false relazioni, tuttavia la possibilità di questi errori sarà coscritta assai più strettamente che non sia, quando il narratore, lontano dagli avvenimenti per lungo intervallo, non ha altro che di poter contare sui detti altrui » (v. I, p. 80). Il signor Renan fa cadere i due

(1) Queste Note e Avvertenze furono ripubblicate nel mio volume *Scritti Apologetici*, Palermo, 1875, da pag. 159 a p. 249.

grossi volumi dello Strauss, già quasi caduti senza il nuovo urto di questa *Vita di Gesù*, con precedenza sin da quando il Salvador ebreo, che ne sapeva più dello Strauss, ritenne bene l'autenticità de' Vangeli, e disse non potere essere stati scritti che da' discepoli, che furono testimoni di vista e di udito, o dai compagni dagli apostoli di Gesù; e lo Strauss smentisce il Renan intorno ai *Logia* di Matteo, quando per più di due pagine della sua Introduzione alla *Vie de Jesus* (tradotta dal Littrè, buono amico del Renan) interpetra i λόγια di Papia come i *memorabili* del Signore, e gli *aneddoti* di Marco, come i *detti o i gesti del Cristo;* sicchè dice lo Strauss, « è chiaro che la voce λόγια disegna uno scritto comprendente la vita e gli atti di Gesù, e che i Padri della Chiesa hanno avuta ragione d'intendere la testimonianza di Papia di un Evangelo completo » (p. 82-83): e cita di Luke e il De Wette, niente sospetti nè anco al signor Renan. Lo Strauss correggeva in precedenza la interpretazione del greco a proposito di questo λόγια di Papias, dataci ad ammirare dal Renan nella sua critica; e il Renan ha fatto ridere, ponendo gli Evangeli essere belli e conosciuti sullo scorcio del primo secolo, nè dando a quello di Giovanni una data più in là dell'anno 70, della sentenza dello Strauss, che faceva comparire gli Evangeli presso il secondo terzo del II secolo, « quelle latitude pour leur attribuer des écrits dont ils n'etaint pas les auteurs! » (t. I. p. 88.) Dove va il mito straussiano, posti gli E-

vangeli così vicinissimi a Gesù, sì che ancora era viva « la forte impressione che l'illustre fondatore aveva prodotta, e che sembra aver durato lungo tempo dopo di lui » (p. 112). L'Evangelio di S. Luca fu scritto, pel Renan, dopo l'assedio di Gerusalemme (altrimenti vi si leggerebbe una profezia ciò che la critica non può ricevere); ma poco dopo (p. 107). E di più, questo Vangelo è un terreno solido, perché « si tratta d'un'opera scritta tutta dalla stessa mano, e sarebbe l'autore stesso che scrisse gli Atti degli apostoli, cioè un compagno di S. Paolo, titolo che si confà perfettamente a Luca (p. 106), e perfettamente una » (p. 107). O Strauss, Strauss, come è scappato il tuo mito! e come la vostra leggenda o Bianchi-Giovini, o Renan, non ista più, trovato un terreno così solido ed uno qual è il terzo Evangelio dell'autore stesso degli Atti degli apostoli!

Ma, o Eugenio carissimo, il mito, secondo lo Strauss, potrebbe così mancare di possibilità esteriore, non però della possibilità interiore, che si trova per esso negli Evangeli: il mito e la leggenda si trovano sempre nei miracoli e nel sovrannaturale, di che son pieni tutti e quattro gli Evangeii canonici, e fossero pure autentici, al dir della nuova critica!

Questa non è più materia, mio buono amico, di critica filologica, chè siamo in altro terreno; e già dovremmo discorrere un poco di Gesù, avendo a discorrere di miracoli e simili, donde la natura della sua opera e della sua religione. Ma sarà ar-

gomento di altra lettera che avrai scritta, come mi resterà un po' di tempo a pensare al libro del Renan ed alle tue dimande; per ora statti sano, e ti conferma del bello spirito, delle amenità, come direbbero i Toscani, se non sia bell'umore, dell'illustre scrittore della *Vita di Gesù*. Addio (1).

Palermo 1863.

VINCENZO DI GIOVANNI

(1) Questa lettera non venne più seguita da altre, stante le molte confutazioni che furono pubblicate del libro del Renan, sì in Francia e sì in Italia, tanto da non occorrere il continuare sullo stesso argomento.

SUL LIBRO
SCRITTI APOLOGETICI
DI VINCENZO DI GIOVANNI

LETTERA
dell'autore all'Ill.º sig. Conte Terenzio Mamiani.

Chiarissimo Signore,

ELLA dispensa di ottobre della pregiata sua rivista *La filosofia delle scuole italiane* si legge nella *bibliografia* una rassegna del mio recente libro *Scritti apologetici* (Palermo, 1875), sottoscritta colle iniziali T. M., nelle quali facilmente si riconosce il suo riverito nome; ed io la ringrazio di molto dell'onore che ha voluto fare a me e al mio libro, e delle gentili parole che riguardano alla mia persona e ai miei poveri studi. Se non che, la Signoria sua si è fermata più che altro sulla parte del libro che tratta della critica evangelica, e singolarmente sulla lettera, o meglio *frammento di let-*

tera sopra la *Vita di Gesù* del Renan; per la quale da me data come *frammento* di studi non continuati, Ella ha più che dieci pagine, quando quella lettera non ne occupa nel libro che appena venti. E però Ella mi fa degli avvertimenti sul proposito, ch' io avrei voluto non fatti dalla Signoria sua, stante la poco loro saldezza, e d'altra parte la riverenza che a Lei professo, della quale credo averle sempre data prova, sin da quando cominciai a mandare al pubblico i miei scritti. La quale riverenza manterrò sempre insieme a quella certa franchezza di parola che per educazione di famiglia ho portata con me, sì che Ella sa ch'io non mi sia mai piegato a nessuno sotto qualsiasi governo o assoluto o libero, e se sento l'autorità della fede cattolica, questa autorità è stata da me liberamente accettata e senza ragione alcuna di utile, quantunque mi appartenessi al clero, anzi col danno, ed Ella il sa pure, di vedermi piú di una volta chiuse le porte dell'Università e restarmi per quindici anni tollerato appena nell'insegnamento liceale. E ciò perchè, come appunto disse di me un ministro nel 1867, io « sia uomo di principii alquanto diversi da quelli che per avventura richiedono le condizioni del tempo e del paese! » Se i principii diversi dai miei siano l'ateismo e il socialismo io non so; ma so di non essere stato sin oggi all'ultimo posto fra i combattenti per quella filosofia che sarà pel genere umano sempre vera ed eterna.

Onde è che rispetto agli avversari per opinioni

e dottrine, credo avere avuta in ogni tempo tutta la stima alle persone, senza pertanto lasciar di oppugnare quello che ho stimato oppugnabile. Ultimamente, per ragion d'esempio, conobbi il Renan da vicino; ma restai quel che era nel 1863 quando scriveva la lettera, della quale la Signoria sua ha tenuto conto nella *Rivista* citata. Queste premesse mi scuseranno presso la Signoria sua della risposta che non posso tralasciare agli avvertimenti di Lei; usando della massima brevità in materia che pur richiederebbe lungo discorso.

E prima di tutto, Ella nota che censurando lo Strauss non allegai la *Nuova Vita di Gesù* del medesimo, nella quale gli eccessi della prima *Vita appaiono di già temperati.* Ma io, o illustre Signore, non poteva citare la *Nuova Vita di Gesù* dello Strauss in uno scritto che fu pubblicato in Palermo nel 1860-1861 (v. p. 159 nota), se la *Nuova Vita* fu pubblicata nel 1864, e per questo nel mio volume si ha colla data del 1874 un altro scritto col titolo: *La Nuova Vita di Gesù e la novella fede di F. Strauss* (pag. 429 e segg.); nel quale scritto sono presi in esame i fondamenti di questa *Nuova Vita di Gesù*, la stessa in sostanza della prima del 1835. Quanto poi agli abbagli e alle discordanze degli evangelisti, non assolti nè concordate, Ella, come esempio, cita il censimento di P. Sulpicipio Quirino, «afferma dall'un degli evangeli e disdetto da' critici», coll'autorità ora del Mommsen e di *documenti nuovi;* di più l'andata delle Marie al sepolcro, non

riferita nella stessa ora dagli stessi evangelisti canonici e divinamente ispirati; il silenzio della istituzione della Eucaristia nella cena pasquale nel Vangelo di S. Giovanni; e finalmente la « sostanziale diversità che mentre in Giovanni Cristo è sempre additato come la incarnazione del Verbo, i sinottici lo confessano un uomo e non mai un Dio ». Che se da me furono allegati i testi dei primi tre evangelisti dove Cristo è detto *figliuolo di Dio*, Ella aggiunge che avrei dovuto « accennare alle spiegazioni e ragioni addotte da consumati filologi e teologi, mercè de' quali è cancellato in quella espressione ogni senso e valore di unione ipostatica ». Così non fa buono Ella, o signore, l'argomento che gli eresiarchi (i quali pure erano cristiani) del primo e secondo secolo testimoniano l' autenticità de' Vangeli; e avrebbe voluto piuttosto la testimonianza dei non cristiani. Quasi si ride poi della citazione del Talmud riferita dallo Spedalieri, per ragione che « quando lo Spedalieri scriveva neppure era cominciata in Europa la critica di quella immensa e confusa congerie di tradizioni e di glosse, cui si dà nome di Talmud ». Indi si passa facilmente della soppressione del *non crediderunt* che fece il Renan ne' passi, nei quali si fa annunziare dalla Maddalena agli Apostoli la resurrezione del Maestro, e richiede piuttosto l' accordo delle diverse apparizioni di Gesù secondo i Vangeli e san Paolo; facendo una dilemma sull' apparizione a Tommaso, onde o dove contradirsi la realtà del corpo di Gesú,

o negarsi la più « alta e immateriale spiritualità » quale è quella di Dio. In ultimo difende al Renan il senso dato alla voce λόγια di semplice *discorso*, a proposito del Vangelo di S. Matteo, di cui parlava Papias; e mi riprende ch'io abbia detto che « non vale *solamente* discorsi e nulla più; ma discorso, scritto, narrazione, sentenza », nel qual senso non si trova, la Signoria sua dice « in nessun dizionario, ed appo nessuno scrittore greco ».

Or, mi permetterà Ella, illustre signor Conte, che sul fatto del primo censimento di Quirino o Cirino, citato da S. Luca, io mi stia fermo col Cavedoni al monumento Tiburtino e all'autorità del Suida citata dal Borghesi (*ann. arch.* 1846, pag. 316-17); e son più lieto in materia di archeologia latina della citazione del Cavedoni e del Borghesi, del Marini e dell'Orelli, anzichè di quella del Mommsen, a' cui capricciosi giudizi non facilmente deve far di cappello il buon senso e lo studio degli italiani, forse per sola ragione che sia un tedesco e Arminio non debba più dirsi il traditore delle legioni romane. Altri prima di me si erano trattenuti a parlare con molta erudizione e critica di quel censimento e della tetrarchia di Lisania; e ciò fin da San Giustino (Dial. cum Tryph). che disputava con un ebreo, e da Tertulliano (Advers. Marc. IV, c. 7) che si richiamava ai libri di quella *descrizione* conservati nei *romani archivi* (de censu denique Augusti, quem testem fidelissimum dominicæ nativitatis romana archivia custodiunt), e da

San Cirillo che pur citava il detto censimento contro Giuliano l'apostata. S. Giustino nella 1ª Apologia *pro christianis* all'imperatore Antonino Pio, al Senato e al popolo romano, scriveva a lettere chiarissime: « Est autem vicus quidam in terra Judeorum, stadii triginta quinque Hierosolymis distans, ubi natus est Jesus Christus, quemadmodum et ex descriptionibus census discere potestis, quæ sub Cyrenio, primo vestro in Judæa præside, confectæ sunt (c. 34) »; e altrove sulla nascita e passione, parlando a romani, non cita che Cirino e Ponzio Pilato (sub Cyrenio, sub Pontio Pilato.-Ap. I, c. 46); e parlando a Trifone giudeo ripete che Giuseppe, sposo di Maria, « cum census in Judæa tum primum haberetur sub Cyrenio, ex oppido Nazaret, in quo degebat, Bethleem, unde oriundus erat, profectus est, ut censeretur.... Cumque ibi essent, peperit Christum Maria (c. 78) ». Ora Giustino, che scriveva nel II secolo, ne doveva sapere di più di un critico del secolo XIX: se *officialmente*, diciamo così, si richiamava ai registri di quel censimento, del quale un antico poeta diceva in versi attributi a Tertulliano:

Cum Dominus Christus caro nasci venit in orbem
Augusti regis Romani tempore, primum
Decreto gentes censu numerantur ubique.
(adv. MARCIOM. L. V. c. 6).

e invitava gli uomini *dementi* a consultare quella scrittura. Recentemente ne avevano scritto il Glaire

e il Cavedoni, assai dottamente continuati indi nel 1864 dal prof. Ghiringhello nella sua *Critica della Vita di Gesù del Renan* (p. 250-268); e però credeva bastare il riferirmi allora al Cavedoni, e non poter ritenere così come abbaglio storico di S. Luca, a detta del Renan, il primo censimento di Quirino sotto Augusto, pur governando la Siria Sentio Saturnino, secondo è notato dallo stesso Tertulliano (Adv. MARC. IV, c. 19). « La questione del censimento fatto sotto Augusto fu invincibilmente sciolta, ha detto il Poujoulat, secondo il Vangelo; e la critica non ci ha più che fare » (1).

E quanto all'andata delle donne al Sepolcro, Ella vorrebbe conciliati questi passi, cioè: *veniunt ad monumentum orto jam sole*, di S. Marco; *venerunt ad monumentum valde diluculo*, di S. Luca; e il *venit ad monumentum dum adhuc tenebrae essent* di S. Giovanni: e dice, così come si avvisò il Peyrat, questi tre passi inaccordabili; quasi per pochi minuti di differenza nel notare l'ora si negasse nell'un passo quello che si afferma nell'altro. In S. Marco è l'ora dello spuntare del sole, non molto lontana del *diluculo*, e in S. Giovanni sono notati i crepuscoli del mattino, cioè l'ora in cui la notte cede al giorno, assai concorde con S. Matteo, che dice essere stata l'ora che si *schiariva già il primo dì della settimana* (2).

(1) V. *Confutazione della Vita di Gesù del signor Ernesto Renan*, tradotta sulla 5. edizione. Torino 1863, pag. 9.

(2) Il Calmet rispondendo a queste stesse difficoltà nel suo

Sarebbe davvero questa una grave discordanza per ore inaccordabili, tale da vacillare la verità del racconto evangelico? In S. Marco si legge: *Et valde mane una sabbatorum, veniunt ad monumentum, orto jam sole* (XVI, 2): e in S. Luca: *Una autem sabbati valde diluculo veneruntad monumentum* (XXIV. 1); proprio quello stesso che abbiamo in San Matteo: « *Vespere autem sabbati, quæ lucescit in prima sabbati* (XXVII, 1) » o in S. Giovanni: « *Una autem sabbati, Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebræ essent ad monumentum* (XX, 1) ». Che se in S. Giovanni è nominata la sola Maddalena, non pertanto è da negar fede agli altri due evangelisti che dicono essere pur andate le altre donne; e il Calmet stesso, che riferisce le risoluzioni de' Padri e de' Dottori sul proposito (*Comm. in quat. Evang. in Math.* c. XXVIII, p. 396. *Venet.* 1740), fa notare che S. Giovanni ricorda la sola Maria Maddalena per la parte principale che essa ha nella narrazione che segue. Non credo, o signor Conte, che questi davvero sieno passi inaccordabili; nè tali sono parsi al critico israelita sig. Cohen, il quale ha dovuto dire della storia evangelica, che « le fond du récit et les principaux événements sont évidentement exacts, et sans les détails accessoires et les diver-

---

Commentarium literale ecc. t. VII, rispetto alla frase *orto jam sole* annota: « Complura græca exemplaria legunt: *cum jam sol ortus esset;* hoc est orto vix sole: alia, cum sol oriretur, in ipso solis ortu » In MARC. c. XVI, pag. 340. Venet. 1732.

gences de formes, il est facile de constater qu'ils se retrouvent complètement dans chacune des quatre biographies (1) ».

É vero poi che non leggiamo in S. Giovanni il racconto della cena pasquale, quale ci è dato da S. Matteo, da S. Marco e da S. Luca: ma è saputo che l'intendimento del Vangelo di S. Giovanni fu più dottrinale, che storico (2), e che in esso sovente è ripetuto da Gesù che la sua carne era *veramente cibo*, e il suo sangue *veramente bevanda*, che egli era il pane disceso dal cielo, e chi avrebbe mangiato della sua carne non sarebbe morto in eterno (c. VI 46-59). Però, se non vi si racconta la istituzione della Eucaristia, ricorda bene il Vangelista *Et coena facta* (c. XIII 2.); il *Surgit a coena* (XIII, 4); e dopo quello che si leggeva ne' Vangeli di Matteo, di Marco, e di Luca, bastava questo semplice ricordo *(cœna facta)*, aggiungendo egli il discepolo amato la pietosa azione della lavanda de' piedi. Gli Evangeli non sono registri o diarii di fatti, ma sono testimonianze della divinitá di Gesù Cristo pe' suoi fatti e pe' suoi detti, cioè pe' miracoli e per la dottrina, narrati e riferita da testimonii oculari o di udita, e non

(1) V. *Les Déicides. Examen de la vie de Iesus.* ecc. p. 21. Paris 1864.

(2) « Patet, Joahnnem istoriam dogmaticam Jesu consripsisse, et proxime quidem pro christianis Asiæ » V. JANSSENS, *Hermeneutica sacra,* p. 188. Taur. 1858.

contradetti da' contemporanei, in tempi che e storia e critica non avevano minor luce che ai nostri giorni. Da ciò che e Celso e Porfirio e Giuliano intesero meglio a interpretare razionalmente e come artifizii magici i miracoli narrati da' Vangelii, anzicchè negare l'autenticità di essi libri, e la tradizione vivente che li riferiva ai discepoli del Nazareno. Da ciò che il lontano e sfigurato racconto di que' miracoli entrò nella stessa tradizione rabbinica o giudaica, e si trovano accennati ne' libri talmudici, e singolarmente nel Toldos Jeschu, contro cui anche si scaglia il Freret, dicendo gli autori de' libri talmudici ignoranti o imperiti nella storia, e nell'arte di ragionare (1). Il Toldos Jeschu infatti narra che Gesù operava delle miracolose guarigioni: e però io citai il Talmud da un luogo dello Spedalieri che scriveva contro il Freret, e non ho potuto capire perchè la Signoria sua me ne fece rimprovero per la ragione che « solo da poche diecine di anni si è impreso a recare ordi-

(1) V. *Examen critique des Apologistes* ecc. c. IV, p. 34. *Oeuvr.* t. 1. Londres, 1775. I due più illustri israeliti che ai nostri tempi hanno scritto sopra Gesù Cristo, cioè il Salvador e il Cohen, anch'essi hanno riconosciuta l'autenticità degli Evangeli canonici. « Je dois avouer ici, dice il Cohen, que je ne partage pas les doutes qui se sont élevés sur l'authenticité des livres du Nouveau Testament. Les contradictions mêmes qui existent entre les quatre biographes de Jésus sont à mes yeux une prove de sincerité ». V. *Les Deicides, Examen de la vie de Jésus.* ecc. pag. XX. Paris; 1864.

ne, e lume (nella raccolta Talmudica) con iscartarne gran parte e scegliere con molta fatica sul rimanente». Non mi è riuscito invero di vedere i libri del Graetz, del Klein, del Jellinek, ove con molta erudizione discorrono della formazione successiva delle dottrine del Talmud, e del suo carattere politico e morale (1): ma non per questo mi era vietato di citare un passo che pur dimostrava, qualunque siasi la origine (certamente non cristiana) del Toldos Jeschu, le tradizioni giudaiche rispetto a Gesù Cristo. Quel passo riferito dallo Spedalieri era stato dato dal Basnagio (2); e fu estratto dal primo Toldos che venne distinto dal nome del suo editore, il Wagenseil, col Titolo di *Toldos Wagenseil*, siccome il secondo, pubblicato nel 1705, ebbe nome di *Toldos Huldrici*. E come feci allora, credo ora eziandio poter citare dallo stesso *Toldos Wagenseil* qualche altro luogo che si riferisca all'obiezione ch'Ella mi fa, cioè che il titolo di *figliuolo di Dio* dato a Gesù, tranne che per S. Giovanni, non valse per i Sinottici nel senso di consustanziale al Padre, o sia Dio medesimo, bensí nel senso di persona favorita da

(1) ISRAEL-MICHEL RABBINOWICZ ha pubblicato in Parigi la *Legislation Civile du Talmud* con Commento e Traduzione critica, dal 1870 al 1880, e anche studiosi italiani si sono occupati di studi talmudici; ma perciò non sta la citazione mia? *Nota 2ª. Edizione.*

(2) V. *Histoire des Juifs* ecc. t. V, ch. XIV. 256. Haye, 1716.

Dio, o, giusta il senso antichissimo, persona eccellente, sovrastante alla comune degli uomini come i *figli di Dio*, Ella mi dirà, onde furono generati per le figlie degli uomini i *giganti*, i *potenti* della terra. Io non ripeterò i tanti passi de' Sinottici, già nel mio libro notati, ne' quali Gesù è detto e confessato il Cristo, il figlio di Dio vero: ma senza pigliare alla lettera la voce *figliuolo di Dio*, come potere spiegare il processo e la condanna di Gesù *secondo la legge?* In S. Matteo leggiamo: « Il principe de' sacerdoti gli disse: Ti scongiuro pel Dio vivo, che mi dica se tu sii il Cristo, il figliuolo di Dio vivo. Gesù gli rispose: Tu l'hai detto; anzi vi dico che vedrete di poi il Figliuolo dell'uomo sedere alla destra della virtù di Dio, e venire sulle nubi del cielo. Allora il principe de' sacerdoti stracciò le sue vesti, dicendo: Ha bestemmiato; che bisogno abbiamo più di testimonii? Ecco, avete ora sentito la bestemmia. Che ve ne pare? Quelli risposero: È reo di morte (c. XXVI, v. 63-63) ». E lo stesso si legge in S. Marco (c. XIV, v. 61 - 64), e in S. Luca (c. XXII, v. 66-71), e in S. Giovanni, dal quale è detto che i Giudei risposero a Pilato, che non trovava reato in Gesù: « Noi abbiamo la legge e secondo la legge dee morire, perchè si è fatto figliolo di Dio (c. XIX, v. 7) ».

Da questa accusa e da questa professione che faceva Gesù di *figliuolo di Dio*, nel senso letterale e proprio della parola, non in senso figurato e improprio trasse il Salvador argomento a legit-

timare la condanna di Gesù secondo la legge (1); stante che dicevano a Gesù medesimo i Giudei, allora che volevano lapidarlo, che non essendo egli altro che uomo si era fatto Dio, « de bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia; et quia, cum homo sis, facis teipsum Deum (JOANN. c. X. 35)... Propterea prosequebantur Judæi Jesum... Quia non solum solvebat sabbathum, sed et patrem suum dicebat deum, æqualem se faciens Deo (c. V. 16-18) ». Pertanto e pe' Sinottici e per S. Giovanni, come per S. Pietro e per S. Paolo, anzi pe' contemporanei tutti che sentirono predicare Gesù o assistettero alla sua condanna, e indi ascoltarono la predicazione degli Apostoli, Gesù fu ritenuto, come si disse, *figliuolo di Dio*, essersi fatto *eguale a Dio;* nè altro aver voluto dire coll' *ego et Pater unum sumus.* Senza questa divina natura di Gesù, creduta dagli Apostoli, contraddetta dai nemici, non hanno spiegazione i Vangeli, nè avrebbe avuto scopo l'ultimo che fu scritto da S. Giovanni contro Cerinto e gli Ebioniti e i Valentiniani negatori del domma fondamentale del Cristianesimo. Il Toldos

(1) V. *Jesus-Christ et sa doctrine*, t. II, Liv. II. ch. IX. p. 102 e segg. e *Reponse a l'écrit de M. Dupin ainé* ecc. § VII. p. 431. Op. cit. — Questa parte del processo contro Gesù che si era detto, e si affermava *Figlio di Dio* innanzi il gran Sacerdote e in pieno Sinedrio, è stata bene esaminata dal Léman nel libro *Valore dell'Assemblea che condannò a morte Gesù Cristo*, p. 92 e segg. ediz. ital. 1877 — e mi spiace che il Mamiani non vide le pagine dell'opera cit. del Didon, pagina 316 e segg. v. II, sul proposito.

Jeschu citato ritiene appunto che il titolo di *figliuolo di Dio* fu preso nel senso letterale e da' discepoli e da' nemici di Gesù; e narrando molte cose della passione, così nota sul proposito della sete di Gesù: «Jam siti compulsus... ait: date mihi parum aquæ ad bibendum. Exhibitum ergo illi fuit acetum acre. Eo hausto, ingenti clamore vociferari occipit: De me vaticinatus est David proavus meus: Et dederunt in escam meam fel, et in siti mea propinaverunt mihi acetum. Subjiciunt hi contra: Si Deus es, quare non prius quam biberes indicavisti acetum tibi offerri? Addunt deinde: Tu te nunc super ipso ostio sepulchri tui consistis, nec tamen vel sic ad bonam frugem converteris. At Jeschu amare flere, querique: Deus mi! Deus mi! quare me deseruisti? Ibi seniores: Si Dei filius es, cur non liberas teipsum ex manibus nostris? (1). Onde è che il Toldos Jeschu non nega i miracoli di Gesù e di Schimon Kephæ, da esso libro riferiti alla potenza del *Nome* invocato (Schemhamephoras, idest *Nomen* expositum); e l'altro testo del Toldos riferito da Raimondo Martini e ripetuto dal Wagenselio nella confutazione che segue al suo Toldos Jeschu (p. 3-4), fa dire ad Helena regina: «Si est filius Dei, dicat quis percussit eum»; e cosí nel libro *Nizzachen vetus,* pubblicato dallo stesso Wagenselio (ex Mss. Biblioth. Argentorat.) a p. 247 si legge «Non quia

(1) V. WAGENSEL. *Tela ignea Satanae* ecc. T. II, *Toldos Jeschu,* p. 17 Altdorfi Noricor. an. chr. 1681.

profanavit Jesum Sabbatum occiderunt illum Judæi, sed quia dixit se Dei Filium esse». Il Cohen tratta lungamente dello sdegno che invase la folla giudaica, anzi del furore a cui si diede, quando sentì dire a Gesù ch'egli era il *Figlio di Dio* (filius Dei sum), siccome è narrato da S. Giovanni. « La foule, dice, qui s'était montrée si disposée à l'accueiller comme prophéte et qui l'aurait même reconnu comme le Messie fils de David s'il eut daignè lui fornir les preuves de sa mission messianique, cette foule était transportée de fureur contre lui lorsque se proclamant fils de Dieu et Dieu lui-même, il détrusait, par sa base, le dogme de l'*unité absolue* de l'Éternel, qui était l'essence et le fondement de la foi juive» (1). E la ragione del furore della folla giudea è dallo stesso Cohen trovata nel cap. XXIII del Deutoronomio, ove è detto al popolo ebreo che se un profeta vorrà alienarlo dal suo Signore, tosto sia ucciso senza pietà (statim interficies: sit primum manus tua super eum, et postea omnis populus mittat manum. v. 9). « On comprend donc l'étonnement et l'indignation dont les Juifs, contemporains de Jèsus, furent saisis, lorqu'ils entendirent ce dernier s'arroger d' abord des prerogatives qui ne pouvaient appartenir qu'à Dieu, et bientot s'attribuer une origine et une nature divine (op. cit., p. 100)».

(1) V. *Les Deicides* etc. p. 89. « Ainsi, dice altrove lo stesso Cohen, la division ne s'ètablit entre Jésus et les Juifs que sur la question matérielle dela divinité (p. 137)».

Pertanto avvenne che i custodi della legge, segue a dire il Cohen, « pensèrent surtout qu'ils devaint étouffer dans son germe une doctrine religieuse, qui, en admettant un Dieu sous une forme humaine portait la plus grave atteinte au monothéisme, principe force et avenir d'Israêl (op. cit. p. 124) ». Il che basta, o illustre signore, a provare che non fu S. Giovanni che fece di Gesù un Dio, ignorato dagli altri Evangelisti; e che il senso della frase *figliuolo di Dio* fu preso nella lettera anche dagli stessi ebrei contemporanei ed accusatori di Gesù e dal sommo sacerdote Caifas che stracciò le sue vestimenta all' udire la *bestemmia* di confermarsi Gesù innanzi a lui, *figliuolo di Dio vivo.* E concorda col Cohen il Peyrat in questa ragione ben chiara della condanna di Gesù, sia stata sincera, sia stata addotta scaltramente a trarne profitto da' nemici di Gesù. Quando Gesù « se declara fils de Dieu » allora dice quest'autore della *Histoire èlémentaire et critique de Jèsus,* « les Pharisien n'eurent plus rien à crainde ni du peuple de Jerusalem, ni des bandes galileinnes. Réformateur, prophète et Messie, Jésus etait redoutable; accusè d'impiété et considere come blasphemateur, il était frappé d' impuissance. L'arrestation du prophéte aurait produit un soulevement; celle du blasphémateur put s'operer avec impunité (Liv. quatr. ch. II. p. 242. Parigi 1864) ». E così avvenne; Gesù fu condannnato a rumore di popolo che gridava: *crucifigatur! nos legem habemus et secundum legem debet mori;* e il sommo Sacerdote

dichiarò la bestemmia; *blasphemavit*: *quid adhuc egemus testibus? Quid vobis videtur?* e le turbe risposero: *reus est mortis* (MATH. XXVI).

Quando co' testi si trova il contrario di quel che si asserisce da uno scrittore, così come fece il Renan, che ne avviene allora, o signor Conte? O che uno scrittore sia di mala fede, o che abbia voluto celiare. Che potè dire Ella quando ebbe letto nel libro del Réville che se Gesù si fosse proclamato Dio, i suoi nemici avrebbero fatto di questa pretesa divinità, bestemmia inaudita ad orecchie giudee, la base, il tema continuo di loro accuse; che anzi non si vede fatta una tale discussione, e i due punti sui quali fu giudicato dal sinedrio furono in prima una parola ardita che gli aveva pronunziato rispetto al tempio, in secondo e sovratutto il fatto che egli si disse il Messia? (1) Non ha qui luogo l'oraziano: *risum teneatis amici?* E il rinfaccio: *cum sis homo, te facis Deum?* E l'interrogatorio di Caifa: *Adjuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus filius Dei?* E il *blasfemavit?* Il Rèville, che pur scriveva una storia del dogma della divinità di Gesù Cristo, pensò meglio a non leggere i Vangeli o dimenticarli sfacciatamente.

La Signoria sua non vuol poi che fosse dato peso alla testimonianza degli eretici, perchè anch'essi cristiani, in favore dei quattro Evangeli canonici:

(1) V. *Histors du dogme de la divinité de Iesus Christ*, pag. 16-17. Paris, 1869.

ma certamente non avranno poco peso le testimonianze di Celso, di Porfirio, di Giuliano l'apostata, siccome si vede presso Origene e San Cirillo d'Alessandria, o ne' frammenti del secondo raccolti dal Mill. Nè si potrà concedere alla Signoria sua che Celso poco avrebbe curata la questione dell'autenticità, atteso « a schernire e beffeggiare » le massime e le narrazioni evangeliche. Mi piace anzi riferire queste parole del Kuhn: « J' aurais de la peine à croire qua la pensée vint a personne d'obiecter que les ennemis du christianisme, dont nous avons parlé, manquaient de tactique pour bien juger l'état de la question et pour ouvrir le combat du côté ou il etait plus facile de remporter la victoire. Si les ennemis du christianisme accordaient l'authenticité des évangiles, il ne s'ensuit pas qu'ils montrassent là aucune longanimité, ou qu'ils préférassent un autre moyen d' attaque comme plus aisè et plus decisif, mais que malgré leur insolence, dans leur lutte contre les chrétiens, n'osaint combattre cette authenticité (1) ». Se non che, Ella, così come il Peyrat, vuol conto delle apparizioni diverse di Gesù notate dai vangelisti, e del fatto di Tommaso contro cui mi oppone l'argomento sopra citato. L'evangelista S. Marco, Ella nota, « una sola e unica volta fa comparire Gesù risuscitato in mezzo agli apostoli, » cioè dopo che era stato veduto

(1) V. *La vie de Iésus Christ au point de vue de la science*, p. 66. Paris, 1843.

dalla Maddalena e da' due che andavano; quando « in S. Giovanni tal manifestazione sua agli apostoli è tre volte rinnovata. » Ora, nel *novissime* di S. Marco sono escluse altre apparizioni precedenti o susseguenti di Gesù, sì che quella dall'evangelista narrata dicendo: *novissime recumbentibus illis undecim apparuit* (XXVI), sia stata l'unica apparizione e però siano false le altre due narrate da S. Giovanni? Non ci dice lo stesso S. Giovanni, il quale scriveva può dirsi quel c. XXI per una ragione personale (hic est discipulus ille, qui testimonium perhibet de his, et scripsit haec) che non tutto fu narrato di Gesù ne' Vangeli?

La *visibile contraddizione* sarebbe se in S. Marco si negasse l'apparizione di Gesù ai discepoli, e in San Giovanni si affermasse; ma non credo affatto contraddizione il vederne notata una col *novissime* da S. Marco e tre da S. Giovanni. Così San Luca medesimo non nota nell' Evangelio che una sola apparizione agli undici (XXIV, 33-40), quando negli Atti (e non v'ha dubbio alcuno che, a detta dello Strauss, del Salvador e del Renan, il Vangelo e gli Atti apostolici sieno dello stesso scrittore, compagno di Paolo che ebbe nome Luca) ci fa avvisati che Gesù, « praebuit seipsum vivum post passionem suam in multis argumentis, per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei » (c. I, 3). Nel qual passo sono implicite senza dubbio anzichè una, più apparizioni già notate da S. Giovanni. E parlando delle apparizioni di Gesù, resta, o illustre

signor Conte, il sospetto contro il toccamento che si disse aver fatto il discepolo Tommaso del costato e delle mani forate del maestro, « perocchè, Ella avvisa, se il corpo di Cristo era quale si dimostrava ai discepoli tanto conforme a quel di prima da conservare inalterate perfino le cinque piaghe delle estremità e del lato sinistro; se, giusta San Luca, Cristo cibavasi altresì d'alquanto pesce e d'alquanto mele, dicendo agli apostoli: *palpate et videte; quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere;* egli salito al cielo portò la materia estesa, figurata, composta ed impenetrabile, portò le ossa, la carne e i visceri nostri in seno della più alta ed immateriale spiritualità, e siede così fatto alla destra del Padre. Si reputa in cambio che il corpo risorto di Cristo fosse tanto glorificato e trasumanato quale si adora oggidì dai cattolici sotto le specie eucaristiche, ed in tal supposto Didimo venne ingannato e frodato da un vano fantasma, e le cinque cicatrici ch'egli stimò di toccare furono cinque illusioni ». Queste difficoltà invero escono dal campo della critica storica e vanno in quello della teologia e della metafisica.

Per la prima parte della difficoltà, la Signoria sua si avvederà bene che essa involge le difficoltà stesse che si fanno contro la possibilità e il fatto della incarnazione, cioè come sia stato possibile che il Verbo, che è Dio, si sia fatto uomo, prendendo la natura umana senza lasciar la divina in unità di persona: e a ciò rispondono i trattati di

teologia *De incarnatione*, e rispose singolarmente S. Tommaso d'Aquino nella terza parte della *Somma* dalla prima questione alla 39ª, e specialmente nella seconda che tratta appunto *De modo unionis Verbi incarnati.* Il corpo di Gesù risuscitato non poteva esser altro di quello che era soggiaciuto alla morte, chè diversamente non ci sarebbe stata risurrezione. Ma S. Paolo avvisava che dal corpo *animale* sorge il corpo *spirituale* (ad Corint. I. 44), e dal corruttibile l'incorruttibile; nè bisogna che sia materia composta, quale il corpo ordinario vivente, per dirsi che una cosa non sia *illusione*, bensì realtà. Io non posso credere che un filosofo platonico riguardi solamente nella estensione solida e nella lunghezza, larghezza e profondità dei corpi, la sostanza della realtá loro; dottrina che dovrebbe negare ogni spiritualità di essere e semplicità di monadi, onde apparisce la fenomenalità del composto. L'apostolo Tommaso ebbe dinnanzi a sè il corpo vero e reale del Maestro, ma del Maestro resuscitato, col corpo stesso assunto per la incarnazione, però spiritualizzato per la chiarezza della glorificazione, cioè per la virtù divina che da caduco e mortale lo aveva reso incorruttibile ed immortale. La resurrezione immuta, a dire di S. Paolo, i corpi (*et nos immutabimur*, Corinth. I, 52); sì che va assorbito quel che è mortale della vita (Corinth. I, 53), e quel che è corruttibile quindi fa uopo vestirsi d'incorruzione. Non ha luogo affatto su questo proposito, illustre signor Conte, una dissertazione teologica; e-

però io la pregherei a ricordarsi dell' opuscolo di un filosofo e teologo non volgare, qual fu il D'Acquisto, sulla *Resurrezione de' corpi* (Pal. 1861), opuscolo che mi dispensa dal fermarmi sopra quanto metafisicameute potrebbe esser detto intorno a questa materia della *spiritualizzazione* de' corpi, e in specie del corpo di Gesù resuscitato (1). Che debba poi intendersi per sedere alla destra del Padre, lo disse a suo tempo il Damasceno, cioè: « dexteram autem Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis » (Orth. Fid. h. IV, c. 2); e San Tommaso aggiungeva: « Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, inquantum secundum naturam divinam est in aequalitate Patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum prae caeteris aliis creaturis (Summa P. III, Quest. LVIII, art. IV). »

Alle obbiezioni che si son fatte in questi ultimi tempi sulla fermissima testimonianza degli Apostoli della resurrezione del loro maestro, ha risposto brevemente, ma con stringente logica l'abate J. Bartelemy nel penultimo capitolo della sua *Historie de la vie de N. S. Jesus Christ au point de due apologetique, politique et social* (Paris, 1874); e quanto a Gesù l'egregio autore nella conclusione dell'opera fa notare che se già non sia stato Dio, Gesù debba

(1) Quest'argomento della resurrezione dei morti fu già trattato sin dal secondo secolo, cioé da Atenagora filosofo cristiano di Atene, e de Teofilo vescovo di Antiochia.

esser tenuto meno che uomo, sarebbe un composto mostruoso di ciò che v'ha di più grande, di più alto, di più adorabile, di più sublime, e nello stesso tempo di più piccolo, di più tristo e di più criminoso... Sarà compreso un uomo tanto virtuoso, tanto dolce, tanto nemico della menzogna, proclamarsi intanto Dio colla certezza di non esserlo? (p. 449). È una necessità il confessarlo Dio; e « dire come oggi si usa, che sia stato un grand'uomo e nient'altro, è la più grande povertà filosofica che mai si sia impadronita dell'intelletto umano » (p. 450).

Se Gesù adunque non fu impostore, cosa che nessuno dei critici razionalisti ha voluto sostenere apertamente, non potè essere altro che Dio, siccome a suo tempo dimostrò il Segneri: e « Gesù Cristo è un Dio, disse il Pascal, cui uno si accosta senza orgoglio, e sotto il quale uno si abbassa senza disperazione ».

Se la sua storia poi non è una composizione di dotti, e nessuno de' critici l'ha potuto sostenere, è storia vera e scritta da testimoni oculari della vita del Maestro; e il Pascal medesimo sul proposito ebbe a dire: « io credo molto volentieri le storie, i cui testimoni si fanno scannare.... Per non credere agli Apostoli bisogna dire ch'eglino sieno stati ingannati od ingannatori. L'uno e l'altro è difficile. Avvegnachè per la prima egli non è già possibile d'ingannarsi a segno di pigliare uno per resuscitato. E per l'altro, l'ipotesi che sieno stati furbi, ella non torna in nessun conto..... Finchè Gesù.

Cristo era con essi ei poteva sostenerli. Ma dopo questo, s'egli non è comparso loro chi li avrà fatti agire?» (1). Ella potrebbe rispondere: una allucinazione e una passione religiosa, senza mala fede. Ma le passioni religiose e politiche finiscono dove finì Lutero o Augusto Comte, e dove abbiam visto finire molti ai nostri tempi.

Un sacro oratore francese contemporaneo, l'ab. De Place, fa quest' apostrofe agli Apostoli, che fa pur rispondere alle sue domande, cioè: Tèmoins du Christ, qui nous garantit que vous ne fûtes point trompès par vos sens, ou que vous n'avez point voulu tromper l'humanitè!—La pubblicitè de l'évènement qui ne permettait point l'illusion, la prèsence de tout un peuple qui a vu, entendu avec nous et comme nous, l' incrédulité contemporaine qui a vèrifié notre témoignage et qui n'a pu le nier, la haine qui avait tué le Maître, et qui surveillait les disciples, armée du démenti pour confondre l'imposture, du glaive pour punir les imposteurs.—Témoins du Christ, une dernière fois je vous interroge; aucun motif humain n'a-t-il dicté votre tèmoignage?—Ce que nous attestons nous a dépouillés, dévoués à tous les sacrifices et condamnés à toutes les immolations. Nous n'attestions que des faits et pour être crus nous nous faisions égorger» (2). In

(1) V. *Pensieri*, t. II, pag. 98. Vicenza, 1775.

(2) V. *Jésus Christ, sa divinité, son caractére, son auvre et sun cour, Couférences*, pag. 71-72 Paris, 1875.

un libro pochissimo noto, pubblicato in Francia dopo il 1732, senza data di luogo e di anno, col titolo: *Histoire critique de Jesus Christ, ou analyse raissonnèe des Evangiles,* e coll'epigrafe: *Ecce homo;* al qual libro hanno attinto i recenti critici; e ove è negata o la morte o la resurrezione di Gesù; si sostiene sul serio che gli Apostoli ebbero premura a predicare Gesù resuscitato per aver da vivere! « Nos gens sentirent qu'il fallait prêcher la resurrection du Christ, ou consentir à mourir de faim; ils prèvirent de plus qu'il fallait braver les chatiments et même le trepas plutôt que de renoncer à une opinion ou à une doctrine dont leur subsistance journalière et leur bien être dependait absolument (p. 309) ». Or non riderà Ella, signor Conte, di questa validissima ragione data alla predicazione degli Apostoli della resurrezione del loro Maestro, dopo la prima incredulità attestata da' Vangeli col ripetere più volte *non crediderunt?* La facile credenza, l'illusione, il tornaconto degli Apostoli, messi avanti a spiegare la resurrezione di Gesù, contro il testo ben chiaro de' Vangeli e contro la storia apostolica, sono prova assai forte della debolezza e leggerezza della critica razionalista vecchia e nuova sul proposito.

Ad argomento della quale debolezza e leggerezza potrei ora citare alla Signoria sua i tre §§ di *citations fausses, allégations mensognères, contradictions flagrantes*, che si leggono nella lettera XIV del Loyseau sopra il libro del Renan; ma mi per-

metto solamente di citarle quel che ivi si fa sapere della morte di un illustre professore francese il quale, poco o nulla cristiano, vicino a morte si fece leggere tutta la *Vita di Gesù* del Renan, indi gli Evangeli, e dopo le due letture, prima di morire, ebbe a confessare: « M. Renan m'a converti; qu'on aille me chercher un prêtre, je veux mourir chrétien » (p. 205).

La *Vita di Gesù* del Renan, non troppo scientifica, al dire del Réville, come quella del Neander, nè troppo negativa come quella dello Strauss, ovvero troppo meticolosa come quella dello Schenkel, bensì *troppo estetica*, fu messa su cogli stessi intendimenti che diedero in altri tempi il Toldos Ieschu. Nel quale, come curiosità erudita, si dice ad esempio che Gesù fu tolto dal sepolcro da Giuda, il quale lo sepellì sotto il letto di un fiume (Juda, ablatum cadaver condit in posto suo sub amne aquarum), dal qual luogo lo tirò fuori altra volta quando si sparse la voce che Gesù era risuscitato; e però fu un brutto scherzo fatto ai discepoli di Gesù da Giuda, che manifestò il suo fatto al rabbì Jachuna, allora che si voleva punire la cittá dalla Regina perchè non si era trovato nel sepolcro il cadavere del *sospeso*, che la Regina credeva un figlio di Dio, asceso in cielo al Padre (Dei filius est et ascendit ad Patrem suum, qui in coelis agit, pag. 19). Non richiama questa grossolana parodia l'*inconsapevole* o *subito* miracolo che il Renan trovò nella resurrezione di Lazzaro?

Finalmente Ella, signor Conte, cita del mio libro la nota di pagina 261, quasi maravigliando ch' io contradica al Renan il senso da lui dato alla voce λογια di *discorsi* e nulla più, quando essa voce io dissi non valse *solamente discorsi,* ma eziandio *scritto,* e *narrazione;* e per la Signoria sua la voce suddetta « in nessun dizionario ed appo nessuno scrittore greco vale come sinonimo di narrazione, storia di fatti e di avvenimenti ». A dirle il vero non fui io il primo a contrastare la interpretazione del Renan, nè fu il Renan il primo a voler restringere di quel modo il senso della voce usata da Papias per l'evangelo di S. Matteo. Fu primo lo Schlejermacher nel 1832, e ultimo era stato il Réville nel 1862, a pretendere la interpretazione della voce λογια solamente per *discorsi*, *oracoli;* ma questa interpretazione fu contraddetta dallo Strauss medesimo (da me citato), dal Baur, dal Block, dal Tischendorf ed altri molti (1), ed era già stata intesa in contrario, non dico da Clemente Alessandrino, da Origene, da Eusebio, ma pur da Fozio. Che anzi appunto nel senso di *narrazione*, di *storia*, di *libro contenente cose storiche,* l'avevano usata Erodoto, Tu-

(1) Così il Freppel. « Si strana ipotesi, inventata anni fa dallo Schlejermacher e dal Credner, e disseppellita ora a bell'agio dal Renan, fu già da un pezzo dimostrata assurda dal Lücke, dall'Hug, dal Thiersch, dal Maier e da altri critici non pochi. « *Esame critico della Vita di Gesù di Renan,* p. 19, Roma, 1863. Il Renan stesso indi la contradisse.

cidide, Senofonte, Plutarco, i cui esempi facilmente possono riscontrarsi nel *Tesoro* dello Stefano, e fin nel recente vocabolario greco-tedesco dello Schenkl tradotto in italiano dall'Ambrosoli. Nè il piccolo dizionarietto stesso del Leopold tralascia di notarla nel senso di *historia*. Onde senza negare al Renan il suo merito in filologia, io potei bene contrastargli il senso ristrettissimo da lui dato a quella voce, avendo da mia parte l'autorità di molti dotti e critici razionalisti, e l'esempio dei classici e di tutti i dizionari dal più grosso dello Stefano al più piccolo del Leopoldo; e certamente in questa svecchiata interpretazione dello Schlejermacher il Renan non chiamò *pane* il *pane*, ma disse *pane* quello ch'era *focaccia* (1).

---

(1) Lo Stefano nel suo *Thesaurus Grecae Lingua* dell'edizione dell'Hase, e del Dindorf (Paris 1842–46) attribuisce alla voce λόγιον (p. 352–53) il senso di *Oraculum, Responsum,* secondo esempii classici; e aggiunge « Ecclesiastici autem scri« pt. λόγια appellant Testimonia Prophetarum et Apostolo« rum, Can. (v. Hasius ad Theodos. De expugn. Syracus, « p. 269) Et θεῖα λ. S. Greg. Naz. Divina Oracula, Sacrae literae », etc. Il Renan doveva sapere questo senso dei λόγια di Matteo; e il Mamiani non doveva fare un'accusa a me dell'avvertenza fatta sul proposito, concordemente a insigni scrittori. Nel senso di *Testimonia Apostolorum,* non valgono quanto *Memorie*, *Memorabili*, come si è detto? Ritenerli come semplici Discorsi, *Sermoni,* non mai. Come bene ha detto di S. Matteo il Didon, nel suo *Iésus Christ,* che il Mamiani non potè leggere, « Son livre est tout à la fois un tableau vivant de Iésus et une demonstration, une Apologie populaire

Non mi appartiene poi giudicare della sentenza ch'Ella, signor Conte, dà poco favorevole verso i libri apologetici mandati fuori dalle università cattoliche di Germania; ma certamente non vorrà contare come opere gravi proprie della scuola razionalista *La jeunesse de Jésus* del Kirchen, ad esempio, o la *Mort de Jésus* del dott. Ramée, e simili. E quanto alla coltura e al valore negli studi del clero italiano, forse avrei molto a dire, ma fa uopo che non entri in materia che sarebbe fuor di luogo; nè voglio con Lei discorrere di cosa che anch'Ella dovrebbe condannare, anzi ha in altri scritti condannata.

Qui fo punto adunque, ed Ella, illustre Signore, mi vorrà concedere il favore di dar posto a questa lettera nel suo dotto periodico *La filosofia delle scuole*

---

de sa messianitè »! p. XIII, Introduct. v. I, Paris, 1891. Ma se non poteva aver letto i due volumi del p. Didon pubblicati posteriormente, il Mamiani poteva sapere, prima di pigliar le difese del Renan, dei libri già pubblicati dal Valroger (Reithmayr, Hug, Tholuck etc.) di storia e di critica del Nuovo Testamento. (Paris 1861), dell'altro del Wallon, che era un esame critico dell'Autenticità de' Testi Evangelici (Paris, 1858), di quello del Meignan, Gli Evangeli e la Critica del XIX secolo, (Paris, 1864) e anteriori di data di quelli del Cellèrier fils sopra l'origine del Nuovo Testamento (Genòva — Paris 1829) e del Kuhn sulla vita di G. Cristo dal punto di vista della scienza: ne' quali libri avrebbe trovato quanto io dicevo nella mia lettera su' *logia* di S. Matteo, come indicazioni di *parole ed atti* del Cristo, testimoniate dal sacro scrittore. *Nota di questa ediz.*

italiane; del che sarò a Lei sempre obbligatissimo. E con ciò mi creda coi sentimenti di antica riverenza

Palermo, 30 novembre 1875.

Tutto suo dev.mo
VINCENZO DI GIOVANNI.

NOTA

Riferisco in nota l'articolo sul mio libro *Scritti Apologetici*, Palermo 1876, al quale fa risposta la mia lettera al conte T. Mamiani, pubblicata sulla *Filosofia delle Scuole Italiane*, disp. 2. vol. XII, Roma, 1876. Così il lettore avrà sott'occhio il testo dell'articolo, cui risponde la lettera del 30 Novembre 1875; e potrà giudicare la critica del Mamiani e la mia lettera di risposta. Riferisco pure qui la lettera di G. M. Bertini al Mamiani sul proposito, pubblicata nella disp. IV, v. XII, del detto periodico 1876. L'articolo del Mamiani è il seguente; e avverto che nella estate di quell'anno il Renan e il Mamiani erano stati insieme in Palermo nel Congresso degli scienziati, e il volume mio si pubbicava in Palermo nei giorni stessi di quel Congresso.

« Apparsi cotesti *scritti* in più tempi e in diverse stampe, vengono oggidì in luce raccolti e ordinati in un bel volume a testimoniare parecchie cose: la fede ortodossa e immutabile dell'autore, la professione che sempre ne à fatto con sincerità e purezza di intendimento, e la cura incessante che mostra di bene accordarla col progredir della scienza e coi principj e gli affetti di buon cittadino e di caldo italiano. Dal che poi nasce naturalmente il gran caso che fa l'autore in questa compilazione delle opinioni e scritture di Vincenzo Gioberti, ancora che non istimi doverle tutte abbracciare e lodare.

« Piacque poi al Di Giovanni di apporre al suo libro il titolo generale di *Scritti Apologetici*, manifestando con ciò siccome egli senta e conosca i suoi tempi, ne' quali al dogma cattolico molto spesso occorre di schermirsi e difendersi e non di sovraneggiare universalmente e costringere le coscienze e il pensiero con mezzi talvolta spietati secondo fu veduto e sofferto per lunghi secoli. Nel progresso poi del libro l'autore fa intendere la persuasione sua che l'apologetica cristiana e cattolica debba venirsi non poco modificando, e l'indole d'ogni età porti seco eziandio certa indole speciale di quella disciplina. A' di nostri, dice l'autore, bisogna

anzitutto combattere i razionalisti i quali maneggiano gagliardamente due sorti di armi, le speculative e le storiche; perciò l'apologetica oggi dee per una parte filosofare assai sottilmente e per l'altra vincer l'acume della critica ed erudizione moderna con maggiore acume e più consumata ed accertata erudizione. A ciò mira continuo il Di Giovanni e del bello esempio che dà gli debbono lode amplissima non pure il clero e i teologi, ma ogni ragione di dotti e studiosi, massime in Italia dove la indifferenza pertinace e invincibile che si professa intorno a tali materie è, per nostro sentire, deplorevole e scandalosa; e in questo Periodico stesso se ne fa lamento incessante; nè mai in veruna sua Dispensa é omesso di trattare e discutere tanto o quanto della Filosofia della religione.

Rispetto alla metafisica, l'apologia del nostro autore non presume di trarre in mezzo nessun argomento nuovo ed assai peregrino; ma restringesi a compendiare le ragioni più sode che si riscontrano appo i teologi sulla possibilità del miracolo e del soprannaturale, sulla convenevolezza ed anzi necessità d'una rivelazione estrinseca all'uomo e superiore alle sue facoltà e ammodernando un poco il tema già molto antico mediante i concetti e più ancora le locuzioni di Vincenzo Gioberti, la sua mimesi e metessi, la sua palingenesia, i cicli, la epoptea e va discorrendo.

Ciò per altro che maggiormente importa all'ortodosso Di Giovanni si è di confutare la critica storica e l'erudizione venuta fuori dalla scuola di Tubinga; nè in questo troverà discorde da lui nessuno degli italiani che indagano oggi con serietà ed ostinazione sì fatte materie.

Attesochè ognuno s'accorge il principal nodo di queste non potere essere sgroppato mai dalla metafisica, ma sì dalla storia e dalla ermeneutica.

Salvo che il nostro autore non piglia forse la cosa con la debita gravità e pensa di aver subissato i suoi avversarj col metterli in canzone e facendo le più grasse risa e le più saporite del dottore Strauss, di Ernesto Renan e degli sper-

ticati lor farfalloni. Con tal tenore di critica non si converte nessuno e si rischia di meritar troppo bene quella irrisione perpetua che vuolsi spargere sull'opera altrui.

Daremo due o tre saggi della precipitazione ed esagerazione in cui cade talora od a noi sembra che cada l'autore per eccesso di buon zelo e per giudizio estremamente preoccupato.

Egli s'intrattiene assai tempo a mostrare con minuti ragguagli che il Renan, lo Strauss, Bianchi Giovini, Salvador, Paulus ed altri critici nostrani e stranieri discordano spesso tra loro e talvolta anche si contradicono. Il che quando pure fosse provato non ne seguirebbe l'autenticità manifesta dei libri evangeli e la verità della lor narrazione. Stante che quei critici concordano in ciò almeno di reputare mal certa e di natura congetturale molta parte della storia portentosa che pigliano a sindacare. Ora, in ogni soggetto congetturale i pareri moltiplicano e non si assomigliano; il che del sicuro non accade a chi imprenda oggi di esaminare una qualunque storia d'antichi avvenimenti, narrata da cento penne contemporanee di quelli con infiniti riscontri e riprove di documenti d'ogni fatta sì intorno l'autenticità degli autori e sì intorno alle cose che raccontano e testimoniano. Troveremo noi esempigrazia parecchi scrittori moderni che discordino e si contradicano sull'ammettere o no come vero e positivo l'ultimo assedio di Firenze e la sua prolungata difesa contro l'arme di Carlo Quinto e Clemente Settimo? Poco rileva, impertanto, il cogliere i critici sunnominati in disparità di opinione trattandosi di subbietto che lor dava arbitrio di troppo diverso interpretamento e travagliandosi intorno a una tradizione che solo nella seconda metà del secondo secolo dell'èra trovasi citata e ripartita coi quattro nomi che vi si leggono presentemente e la quale sembra pigliasse in quel torno di tempo e non prima la forma definitiva attuale, sendo stato compiuto allora il riscontro (non si sa bene da chi fatto) con trenta altre narrazioni consimili, le quali per lunga pezza ebbero corso e credito appo diverse famiglie cristiane.

Quanto poi allo Strauss ed a' suoi concetti esagerati circa il mito di Cristo, sebbene l'autor nostro gli avverte e censura con gran ragione, dovea tuttavolta (a noi sembra per giusta imparzialità) allegare la *Nuova Vita di Gesù* del medesimo Strauss dove quegli eccessi appaiono di già temperati. E fu cotesta seconda vita voltata in francese in sino dal 1864 e cioé undici anni prima della ristampa del volume sul quale andiam discorrendo. Vero è che il Di Giovanni ne parla in un reeente suo scritto, a proposito di altra pubblicazione del filosofo tedesco. Ma ogni cosa fuori del debito luogo perde opportunità ed efficacia.

Una poco diversa considerazione ci accade di fare circa il censimento di P. Sulpicio Quirinio affermato dall'un dei vangelj e disdetto dai critici. Attesochè il Di Giovanni affidandosi al Cavedoni ha stimato di confutare *in pleno* il Renan e assolvere d'un abbaglio grave il terzo evangelista. Salvochè gli ultimi scritti del Mommsen e i documenti nuovi scoperti hanno da capo accertato e riconfermato l'errore di San Luca; tanto è rischioso in tal sorta di studj procedere affrettatamente e con sentenze magistrali e assolute.

Il nostro autore recasi a debito, conforme appartiene ai credenti ortodossi, di negare ogni sconcordanza fra i quattro Evangeli; ma come à egli sperato di compiere in pochissime pagine la fatica e il lavoro non ben riuscito ad autori insigni in parecchi volumi, e porre affatto in disparte circa tale materia le pazienti comparazioni dello Strauss e di altri controversisti famosi, tenendosi invece contento a redarguire un libro di Bianchi Giovini magro pensatore e più magro erudito e troppo spesso avventato ne' suoi giudici?

A noi sembra che un simile tema non debba venir discusso come dire a spizzico e per mera incidenza, massime dagli apologisti cattolici, i quali rassegnano tra i principj di fede che ne' Vangeli non la sola sostanza ma la lettera stessa è inspirata e infallibile. Così, per allegare un sol caso, all'apologista cattolico è necessario accordare i tre passi inaccordabili di tre Vangeli sull'andata delle Marie al sepolcro.

Per fermo, in San Marco è scritto: *veniunt ad monumentum orto jam sole*. In San Luca: *venerunt ad monumentum valde diluculo*, in sull'albeggiare. In San Giovanni la sola Maddalena *venit ad monumentum dum adhuc tenebrae essent*. Il perchè non potremmo al teologo Palermitano menar buona la ragione che adduce per iscusare negli Evangeli il perturbamento delle date o lo scambio dei luoghi affermando che i dettatori loro badavano solo alla sostanza delle cose non alla precisione di un cronista ordinario (1). Il che non vale del sicuro per uomini sempre ed in ogni particolare assistiti dallo spiramento divino.

Nè il Di Giovanni entrato in questo campo oltremodo spinoso delle presunte sconcordanze potea tacere, siccome fa, della maggiore di tutte e cioè che fatti e discorsi notabilissimi di Gesù sieno riferiti da un vangelo e taciuti dagli altri, come ad esempio, da quello di San Giovanni sia taciuta la istituzione dell'Eucaristia nella cena pasquale; ed e converso, dai tre altri sia passata in silenzio la risurrezione di Lazzaro e i lunghi e varj ragionamenti in cui Cristo rivelava la sua natura di Verbo incarnato. Il che è sopratutto inespicabile appo San Luca, il quale dichiara in principio avere *diligenter* cercata e ordinata ogni cosa d'intorno a Cristo. Perciò i Vangeli che possediamo o sono frammenti di libri perduti, o provengono da tradizioni diverse e che male fra loro si raffrontavano od in fine le ripetizioni non necessarie di minimi particolari e le ommissioni di fatti e discorsi di gran momento accaddero per giudicio arcano del supremo dettatore ed inspiratore. E di tal maniera entrasi nella via troppo battuta dagli apologisti cattolici di spiegare i miracoli con altri miracoli e un mistero col altri misteri.

Per ultimo, nessuno ignora che la critica scritturale notava fra i Sinottici e il quarto evangelio questa sostanziale diversità che mentre in Giovanni Cristo é sempre additato

(1) Pag. 235.

come la incarnazione del Verbo, i Sinottici lo confessano un uomo e non mai un Dio. Il Di Giovanni sul tal proposito stima sufficiente allegare i testi dei tre primi evangelj dove Cristo é domandato *figliuolo di Dio* senza nemmanco accennare alle spiegazioni e ragioni adotte da consumati filologi e teologi mercè delle quali è cancellata in quella espressione ogni senso e valore d'unione ipostatica. A simile stregua diventa agevole troppo il nobile ufficio di apologista.

A detta del Di Giovanni un argomento saldissimo per accettare l'autenticità dei Vangeli raccogliesi in ciò che gli stessi eresiarchi a cominciare dal primo e secondo secolo non li disdissero in nessun capo tuttochè variamente gl'interpretassero. Ma non piacque all'autor nostro dottissimo di avvertire ch'egli rinfrescava e rinvigoriva a torto un vecchio sofisma di Sant'Ireneo. Perocchè gli antichi eresiarchi, eccetto i Manichei, e forse alcune altre frazioni di Gnostici, che cosa pretendevano essere se non cristiani? Qual maraviglia, impertanto, che aggiustassero fede ai vangeli, negando i quali uscivano al tutto dal cristianesimo? Il perchè Sant'Ireneo conducevasi in ultimo ad affermare che i credenti non erano miscredenti. Doveva, in cambio, Sant'Ireneo far capitale dei non cristiani (se poteano esistere) che avversando la nova fede, pur tuttavia avessero riconosciuto l' autenticità intera delle Scritture. E in effetto il Di Giovanni, come a supplire al silenzio di Sant'Ireneo, cita Celso confutato da Origene e il quale pur combattendo il domma cristiano *mai non disse che gli Evangeli non fossero opera degli scrittori a cui si attribuivano.* (1). Di buon grado noi dichiariamo di non avere sott'occhio i libri di Origene nè poter contare e pesare le parole riferite di Celso intorno al proposito. Ciò non ostante a noi basta di riflettere che Celso mirando principalmente a schernire ed a beffeggiare le massime e le narrazioni evangeliche quali appunto si leggevano nella Bibbia non curò

(1) pag. 267.

di mostrar la poca o nessuna autenticità degli autori; e questa per altro lato sembrava a' suoi giorni solidamente costituita e richiedevasi per annullarla o un libro speciale e non breve od assai più cognizione ed erudizione che non pur Celso ma quella età declinante e offuscata non possedeva. Del resto, per negare, a via d'esempio, la maggior parte delle dottrine consegnate nel libro *De mundo* attribuito ad Apuleio od in quello *De incantationibus* di Pomponazzo o in altri parecchi di Paracelso, che bisogno v'à di movere dubbio sulla autenticità dei loro autori?

Da ultimo, il prof. Palermitano cita un passo del Talmud riferito da Niccolò Spedalieri e dove si dice del Redentore che stategli poste innanzi le aride ossa d'un morto egli le rivestì di carne e le risuscitò alla vita. Ma il Di Giovanni sa troppo bene che quando lo Spedalieri scriveva neppure era cominciata in Europa la critica di quella immensa e confusa stipa di tradizioni e di glosse cui si dà nome di Talmud e in cui solo da poche diecine d'anni si è impreso a recare ordine e lume con iscartarne gran parte e scegliere con molta fatica sul rimanente. Le citazioni fatte, come suol dirsi, alla carlona, recano danno invece di aiuto perché nei lettori oculati ingenerano diffidenza.

Il nostro apologista alla pagina 256 si ferma sul fatto capitalissimo della risurrezione di nostro Signore e cita in proposito le parole di Ernesto Renan che noi trascriviamo dal testo. « La pierre était deplacée de l'ouverture et le corps n'était plus à l'endroit ou l'on l'avait mis.

« En même temps, les bruits les plus étranges se repandirent dans la communauté chrétienne. Le cri *il est ressuscité* courrut parmi les disciples comme un éclair! L'amour lui fit trouver partout une créance facile . . . . .

. . . . . .

« Par qui son corps (de Jesus) avait il été enlevé? Dans quelles conditions l'enthusiasme, toujours crédule, fit il éclore l'ensemble da récits par lequel on etablit la foi en la ressurrection? C'est ce que, faute de documents contradictoires, nus ignorerons á jamais ».

Su ciò il Di Giovanui esclama che il Renan *non ha scritto sul serio* la vita di Gesù, ma per isfoggio di bello spirito; « perchè asserisce senza prove, nega in faccia alle più evi- « denti prove e in faccia agli stessi documenti che cita, cre- « de che altri non sappia quello che sapendolo egli solo è « da lui taciuto, perchè non gli fosse opposto; smentendo co- « si tutto intero il suo lavoro ».

Ma di grazia, che volle fare il Renan col lavoro suo? Ripetere tali e quali i Vangeli? Mai no, chè sarebbe stato da una banda al tutto superfluo, dall'altra non consentaneo alle sue convinzioni. Egli invece si confidò di rinvenire il bandolo della vera storia, laddove gli parve che la tradizione cristiana o riesca insufficiente o in aperto modo si contradica o racconti cose incredibili.

Non tutti consentiranno al Renan di avere effettualmente trovato quel bandolo ed alcuni (e noi siam del novero) stimeranno il negozio impossibile. Ma chi si reca a giudicare il suo libro, come fa il Di Giovanni, non dee scambiarne i criterj ad arbitrio nè il punto di prospettiva sotto il quale venne guardato il subbietto. Per fermo, se tu stabilisci a priori, come suol dirsi, che la tradizione evangelica è necessariamente vera e infallibile in ogni suo minimo apice, a che perdi il tempo a dibattere le ragioni, i dubbii e le allegazioni dei critici? Ma se in cambio tu vuoi mostrare a ciascuno sperimentalmente e con ragioni ermeneutiche l'errore e la vanità di essi critici, forza è che tu pareggi, per posizione almeno, i libri evangelici a qualunque altro racconto scritto e ne giudichi la veracità e il valore con le norme consuete ed universali onde i fatti sono giudicati.

Sotto tale rispetto, ciò che apparteneva al Di Giovanni di indagare nel tema della risurrezione si era se il racconto evangelico proceda tanto concorde, semplice, esatto e persuasivo da doverlo accogliere come punto certo di storia, od accada per lo contrario che sia gran bisogno d'indovinarne ingegnosamente più parti e trarne fuori la verità per induzioni e per congetture. Conciossiachè di tal guisa inten-

de sempre il Renan di ricostruire la vita di Cristo, ora allegando con precisione quel passo dei vangeli o quell'altro ed ora modificandolo e talvolta anche sopprimendolo.

Ciò posto, occorre agli apologisti cattolici di levar di mezzo molte dubbiezze e difficoltà di cui sembrano inconsapevoli e le quali abbondano veramente nel subbietto che qui disputiamo. Per fermo, intorno al primo apparire di Cristo dopo uscito dal monumento, abbiamo nei Vangeli che secondo Matteo Gesù innanzi ad ogni altro si mostrò alle due Marie ed a Salome. Secondo Marco si mostrò prima alla sola Maria Maddalena. Secondo Luca, anzi tutto si palesò ai due viaggiatori di Emaus. Secondo Giovanni alla sola Maddalena, ma sotto forma di ortolano e con divieto di esser toccato, mentre in San Matteo le due Marie e Salome gli abbracciarono i piedi. Infine, secondo san Paolo, autorità infallibile quanto i Vangeli, Cristo primamente si manifestò a Cefa o, vogliam dire, a Pietro. Toccheremo di passata un dubbio che qui spunta naturalmente e con certa gravezza. Oh perché mai Cristo non si palesò anzi tutto alla madre sua? Chi potea ravvisarlo meglio con certezza e e prontezza maggiore, chi averne altrettante consolazione ed essere creduta più presto? Ma lasciando ciò stare un'altra difficoltà insorge nelle menti non prevenute, se badano al silenzio compiuto dei tre Sinottici intorno alle cose dette e fatte da Cristo risorto e raccontate da san Giovanni nella seconda metà del capitolo vigesimo e nell'intero vigesimo primo. Inesplicabile silenzio, davvero, quando si pensa che della risurrezione nessun particolare doveva esser negletto da nessuno annunciatore della buona novella. Né in Marco (notisi bene) ávvi ommissione soltanto, ma visibile contradizione al testo di san Giovanni; perocché Marco una sola e unica volta fa comparire Gesù resuscitato in mezzo agli apostoli: *novissime*, e cioè dopo la Maddalena e i pellegrini di Emaus, *recumbentibus illis undecim apparuit*; laddove in san Giovanni tal manifestazione sua agli apostoli è tre volte rinnovata: *Hoc jam tertio manifestatus est Jesus discipulis suis*. Al che

poi non si può non aggiungere l'altra apparizione taciuta dagli evangeli tutti e significata nella Epistola prima ai Corintii: *Deinde visus est plus quam quingéntis fratribus simul.* Troppe differenti versioni (diciamo il vero) per un solo e medesimo avvenimento.

Quanto è poi alla seconda metà del capitolo vigesimo del quarto Evangelio, non manca il Di Giovauni insieme con altri apologisti di farne gran caso per confermar la risurrezione; allegando come fu vinta la pertinace incredulità dell'apostolo Didimo, o Tommaso che il si chiami, allorquando Cristo ebbegli offerto il costato e le mani perché le palpasse a bell'agio e di più ponesse le dita nel foro dei chiodi e nella cicatrice del petto. Il che compiutosi da Tommaso, gli si dileguò a forza il pensiere ch' egli e tutti gli astanti scambiassero Gesù con taluno che a caso il rassomigliasse in ogni fattezza del volto e della persona. Dov'è dunque la facile fede annunziata dal Renan, dove l'amore inclinato a dar credenza all'enorme miracolo? (1)

Bene sta, eccetto che al Di Giovanni in luogo di burlarsi dello scrittor francese conveniva di perfezionare la adotta prova, allontanando ogni sospetto d' abbellimento popolare e d' invenzione leggendaria. Ma i sospetti ci sono ed assai fondati. Perocchè se il corpo risorto di Cristo era quale si dimostrava ai discepoli tanto conforme a quel di prima da conservare inalterate persino le cinque piaghe delle estremità e del lato sinistro; se, giusta San Luca, Cristo cibavasi altresì d'alquanto pesce e d'alquanto mele dicendo agli apostoli: *palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet sicut me videtis habere,* egli salito al cielo portò la materia estesa, figurata, composta ed impenetrabile, portò le ossa, la carne e i visceri nostri in seno della più alta ed immateriale spiritualità e siede così alla destra del Padre. Si reputa in cambio che il corpo risorto di Cristo fosse tanto glo-

(1) Il Conte dimenticò le parole in proposito del Renan. *Nota di questa ediz.*

rificato e trasumanato quale si adora ogni dì dai cattolici sotto le specie eucaristiche, ed in tal supposto Didimo venne ingannato e frodato da un vano fantasma e le cinque cicatrici ch'egli stimò di toccare furono cinque illusioni.

Vegga l'ottimo signor Di Giovanni che lunga opera e quanto mai travagliosa sia lo scrivere al dì d'oggi un'apologia cattolica sufficiente ed efficace per ogni ingegno culto quanto imparziale e non prevenuto.

Ad ogni modo e per fortuna del genere umano nessuna critica può agghiacciare e distruggere lo spirito religioso del mondo, il quale sebbene di quando in quando risolve e trasmuta le forme sue, sempre poi le converte in altre migliori.

« Arde e muore e riprende i nervi suoi;
« E vive poi con la Fenice a prova ».

Da ultimo faremo un cenno eziandio della dottrina filologica dell'autore intorno al proposito.

A pagina 261 scrive egli in nota così: « chi ha detto al « Renan che λογια vale solamente *discorsi* e nulla più? S. « Ireneo discepolo di Papia a proposito di questo Evangelio « (di S. Matteo) che Papia chiama λογια usa γραφην Ευαγ- « γελιον *scrittura dell'Evangelio;* e *logia* vale lo stesso che « dire discorso, scritto, narrazione, sentenza, con cui ben si « avrebbe potuto chiamare il Vangelo di S. Matteo ».

Quella prima frase: *chi ha detto al Renan* non sembra ella rivolta da un solenne maestro a uno scolaretto? ma pure dal Di Giovanni non é ignorato che se a giudicio suo il Renan nella *Vita di Gesù* è un mezzo burlone (1), tuttavolta gode fama meritissima di profondo filologo; nè punto la smentisce per ciò che afferma sulla voce λόγια, perocchè questa in nessun dizionario ed appo nessuno scrittore greco vale come sinonimo di narrazione, racconto, storia di fatti e di avvenimenti.

E lo stesso Papia che alla raccolta dei discorsi di Cristo

(1) Pag. 252, 253, e 255.

procurata da S. Matteo oppose il titolo di λόγια, invece nel libro di Marco distinse e specificò le sentenze ed i fatti λεχθέντα ἤ πραχθέντα. Il qual doppio titolo se venne, un secolo dopo, accumunato da Ireneo all'uno e all'altro Vangelo, pertineva al Di Giovanni di ricordare che nella seconda metà del secondo secolo già i discorsi di S. Matteo s'erano mescolati alle narrazioni di Marco e viceversa.

Del resto, Papia citando e nominando la raccolta di San Matteo, usò della dizione più propria, in quanto i greci delle età classiche col plurale λογια domandavano particolarmente i divini responsi, le parole degli oracoli. Vegga adunque il nostro apologista che se il Renan chiamò pane il pane non ebbe torto nè bisogna così di leggieri fargli la lezione.

Noi ripetiamo per conclusione che ai saggi di Apologetica ripubblicati testè dal Professor di Giovanni sarebbero dovute amplissime lodi per la purezza delle intenzioni, la liberalità dei sentimenti, l'abbondanza del sapere e l'utilità dell'esempio, s'egli si fosse astenuto di mescolarvi una specie d'irrisione e di beffa verso gli scrittori che s'aiutò di confutare. Dubitiamo che a nessuno nè mai in controversie di materie alte e solenni convenir possa il dileggiamento e chiamare spropositati e ridicoli i proprj avversarj. Ad ogni modo può esser tollerato soltanto in sul labbro di chi consumava e sudava l'intera vita nella ermeneutica Scritturale. Il che pur troppo non è il caso degli apologisti italiani, la cui dottrina di rimpetto agli ultramontani è magra e scadente e il più delle volte proviene in loro di terza e quarta mano.

Speriamo che il nostro clero, a rispetto della istruzione, senta una volta e riconosca la propria inferiorità. E però ripigliando animo e centuplicando il lavoro non solamente si pareggi al chiericato straniero, ma il sopravanzi notabilmente dove bisogni. E tal bisogno a noi sembra poco remoto ed anzi il giudichiamo attuale e presente. Perocchè per sentenza d'uomini assai competenti e di mente riposata ed equanime, tutti i libri apologetici mandati fuori dalle università cattoliche di Germania, sebbene comporrebbero in-

sieme una biblioteca non picciola, tuttavolta non paiono aver fatto preponderar la ragione e la convinzione dal lato loro; e occorrono maggiori sforzi di scienza a reintegrare l'autorità dei testi che insino al dì d'oggi è durata sovrana ed inappellabile.

Incontransi poi nella Raccolta di che parliamo, oltre alla polemica intorno i Vangeli, altre materie trattate assai dottamente e ci pesa doverle passar con silenzio per tenerci nei confini d'una concisa bibliografia.

T. M.

SEGUE LA NOTA

FILOSOFIA DELLA RELIGIONE (1)

LETTERA AL C. T. MAMIANI

Onorando amico,

Ogni nuovo fascicolo della *Filosofia delle Scuole italiane* ci reca ampi e mirabili frutti del vostro ingegno sempre vigoroso, sempre intento a propugnare la causa di quella filosofia che nobilita gli animi. Sopratutto diede un gran lavoro alla mia povera mente il vostro primo articolo dell' ultimo fascicolo (ottobre 1875). Quel vostro dottore Gionata Heverley sostiene la tesi della intuizione del santo più che con argomenti, con fatti psicologici, descrivendo accuratamente la sua vita intima. Io vorrei tuttavia pregarlo se non fosse morto, a compierci la esposizioue del suo modo di pensare in fatto di religione; sopratutto gli sarei grato se, giacchè uno de' suoi amici gli ha citato l'Eutifrone di Platone, egli volesse ripigliar la questione del Santo a quel punto ove é quivi lasciata e coudurla una buona volta ad una conclusione. E giacchè mi par di vedere che l'anima del buon dottore americano sia quasi trasmigrata in voi, non sono senza speranza di vedere appagato il mio desiderio.

Anche la vostra nota bibliografica sugli Scritti del *Di Giovanni* mi pare degna di gran considerazione: la lettura di essa e il ridurmi alla memoria le cose lette già da gran tempo sopra cosi fatte materie, ha ravvivato e corroborato in me la persuasione ehe la quistione religiosa non si possa risolvere per mezzo di investigazione storica, filologica, critica, per quanto accurata e profonda. Vi sono questioni storiche le quali, benchè particolarissime, hanno una importanza decisiva per chi vuol risolvere la questione religiosa per via ana-

(1) Si ripubblica col titolo suo questa lettera del prof. Bertini perchè si collega all'argomento, ed è appunto indirizzata al Mamiani.

litica, le quali non potranno mai essere sciolte con piena certezza. Nè trovo un esempio in quella del censimento di P. Sulpicio Quirinio, affermato da Luca e dichiarato insussistente, anzi impossibile dalla più parte dei critici (1). Dopo quanto se n'è detto pro e contro, il partito più prudente per chi se ne dovesse pronunciare un giudizio sarebbe ancora un *non liquet*. L'errore cronologico di S. Luca non mi pare ancora accertato; giudicatene voi stesso.

Luca fa coincidere la nascita di Gesù colla prima apografe ordinata da Augusto ed eseguita sotto Quirinio. Or qual è questa apografe? È essa quella che Augusto fece fare da Quirinio dopo l'annessione della Giudea e della Samaria all'impero? Ma questa annessione e questa apografe avvennero nel 760 dalla fondazione di Roma, cioè non solo dopo la morte di Erode il grande, ma dopo il regno quasi decennale di Archelao che gli succedette. Se Gesù fosse nato all'epoca di questa apografe sarebbe nato almen 10 anni dopo Erode, e tutto il racconto dei due primi capitoli di Matteo sarebbe più che mai chiarito una favola. Gesù poi non avrebbe, in questa ipotesi, raggiunto l'età di 30 anni poiché, si ritardi pure quanto si vuole l'epoca della sua morte, è però certissimo che essa avvenne prima del 788 di Roma, perchè in quest'anno Pilato fu revocato dal suo governo. Dunque Gesù avrebbe vissuto tutto al più 28 anni. Per ibrigarsi da queste difficoltà si notò che Luca dice: questa apografe fu la prima che si facesse. ecc; onde si può supporre che ce ne sia stata una seconda. Questa seconda sarebbe questa del 760 fatta da Quirinio; la prima, la quale si sarebbe fatta dieci anni prima, sarebbe quella con cui coincide la nascita di Gesù. Ma questa prima apografe fu ella fatta realmente? E Quirinio che fu in Giudea nel 760, vi era già stato altra volta dieci anni prima? Ecco due questioni. La seconda sembra risoluta dalla iscrizione trovatasi nel 1764 nei pressi di Ro-

(1) V. l'opera di Teodoro Keim intitolata: *Geschichle Iesu con Nazara*, Zurigo 1867, vol. I, pag. 399-405.

ma, fra la villa Adriani e la via Tiburtina, iscrizione nella quale si parla di un vincitore degli Omonadi del quale si dice che *iterum Syriam et Phenicem administravit*: che questo vincitore degli Omonadi sia stato Quirinio, lo attesta Tacito, *Ann.* 3, 48.— Rimane la seconda questione: se la prima volta che Quirinio fu in Siria abbia potuto far quivi un apografe. I dotti tedeschi negano risolutamente che Augusto Abbia potuto ordinare una tale operazione in una provincia che non dipendeva immediatamente dal suo impero. Ma per contrario si è osservato: 1° che le parole di Luca mostrano chiaramente che egli conosceva almeno due apografi successive, e non è impossibile che fosse tanto ignaro della seconda, avvenuta nel 760, da crederla tutt'una cosa con quella che, secondo lui, avvenne nella nascita di Gesù: tanto piú che la seconda apografe avea dato occasione alla memorabile sommossa di Giuda; 2° che quella prima apografe potrebbe essere stata ufficiosa ed informativa, anzichè ufficiale, giacchè sappiamo da Tacito (*Ann.* I. 15). che Augusto era investigatore non solo dello stato delle provincie, ma anche di quelle de' suoi alleati. E questo carattere meramente ufficioso e informativo della prima apografe spiegherebbe l'essersi fatta pacificamente; senza opposizione per parte di Erode e non al modo romano, ma secondo le varie stirpi della nazione giudaica. Il dichiarare assolutamente impossibile questa ipotesi mi sembra una temerità. Se fossimo chiamati voi od io a dar sentenza come giurati sulla veracità di Luca su questo punto, nè l'uno nè l'altro oseremmo dichiararci meglio informati di lui sul fatto di quei due censimenti. Io vedo qui un primo esempio della impotenza della erudizione storica.

Un secondo esempio me lo porge la vostra stessa controversia col Di Giovanni sul significato del vocabolo λόγια con cui Papia presso Eusebio distinse il vangelo di San Matteo. Se fosse vero quello che fu asserito dallo Scleiermacher pel primo il λόγια significhi soltanto discorsi, ne seguirebbe certo che il vangelo di Matteo che noi possediamo e che contiene quasi in egual misura discorsi e fatti, non può essere identi-

co con quello chè Papia aveva sott'occhi. Ma, come fu osservato dal prof. Carlo Hase (1), il λόγια nel greco posteriore classico significò anche racconto di fatti, ed é assai poco probabile che Papia usasse il vocabolo nel suo senso classico di parole divine o responsi d'oracoli. Dunque il vangelo di Matteo che egli avea sotto occhi poteva essere una raccolta di fatti e di detti di Gesù. É ben vero che Papia parlando del vangelo di Marco dice che questi scrisse esattamente ma non per ordine τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, ma col giungere poco più sotto in quel medesimo luogo (EUSEB., *Hist.* III, 40) οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων mostrò chiaramente che per lui uno scritto contenente τὰ λεχθέντα καὶ τὰ πραχθέντα ὑπὸ τοῦ χριστοῦ era equivalmente a κυριακὰ λόγια.

Sarà forse provato con questo che il Matle di Papia forse identico col nostro Matteo? Niente affatto. Il nostro evangelo di Matteo è opera d'uno che era già lontano dagli avvenimenti, che compilava il suo racconto sopra altri racconti e scritti, che per le citazioni del vecchio testamento si valeva per lo più della traduzione dei 70. Questa tesi è per lo meno tanto probabile quanto quella che i cattolici hanno obbligo di sostenere riguardo a questo evangelio (2).

G. M. BERTINI.

---

(1) *Geschichle — Jesu nach akademischen Vorlesungne* 1876, pag. 13, ove si nota 1. che all'opera sua la quale si riferiva non al solo evangelio di Matteo, ma anche ad altri Papia aveva dato il titolo di Λογίων κυριακίον' εξηγήσεις, il che mostra che egli prendeva il *logia* in senso comprensivo di discorsi e di fatti, poichè non discorsi soli si contenevano negli altri evangelii. 2. Uno scrittor greco del 9. secolo dell'era nostra Fozio cita gli evangeli che noi possediamo sotto il titolo di τά λόγια τοῦ κυριου.

(2) Questa opinione del Bertini del Vangelo di Matteo è assai grossolana. *Nota di questa ediz.*

LETTERA

DEL C. MAMIANI AL PROF. BERTINI [1]

Amico caro e onorando,

Se a voi gradiscono, almeno in parte, i pensieri ed i sentimenti di quel Gionata Heverley, uom religioso quanto filosofo, andrò in busca di qualche altro frammento della curiosa autobiografia trovata fra le sue carte e lo inserirò nella prossima dispensa, tediando forse del pari gli ortodossi e i poco credenti.

Del resto, io m'accordo volentieri con voi a credere che le questioni religiose agitate ne' nostri giorni non s'acquetano e non si risolvono mediante l'autorità dei racconti biblici; e può stare quello che dite ad ogni menda, sconcordanza ed incoerenza scopertavi dalla critica siasi rinvenuta qualche risposta, sufficiente almeno, se non adeguata. Il certo è che quelle narrazioni, state sottomesse non pure ai metodi nuovi ermeneutici creati in analogia coi metodi sperimentali, ma sì ancora alle induzioni e interpretazioni del senso storico moderno, ne sono uscite piuttosto malconcie che no. Il quale risultamento, per mio giudicio, à troppo gravi ed irreparabili conseguenze. Perocché ogni dubbiezza, ogni ambiguità, ogni particola incerta, ogni minuta discrepanza e contradizione basta ad annebbiar la prova assoluta che vuolsi dedurre dalla evidenza piena ed irrepugnabile del fatto. Egli occorrerebbe al contrario che in nessuna storia quanto nella scritturale splendesse maggiore od uguale lucidità, ordine, connessione, esattezza, e concorressero testimonianze oculari più numerose e riscontri più precisi e frequenti di autori contemporanei. E per converso in nessuna storia cadesse sui narratori e sui testimonj minor sospetto d'animo corrivo e fanatico.

Per fermo, ei conviene aggiungere a infiniti altri misteri anche questo, che la mente la qual decretava di rivelare es-

(1) Segue nella stessa dispenza 4. v. XIII, 1876, della *Filosofia delle Scuole Italiane* alla lettera del Bertini.

sa medesima in modo esteriore e miracoloso la verità sopra sensibile e sopraumana, non circondasse quel fatto solenne di spettatori e raccontatori così copiosi, avveduti ed incensurabili da spegnere di necessità ogni dubbio e fare insussistente e impossibile ogni esitazione ed ogni censura.

Ma comunque di ciò si pensi e venendo ai due punti molto minuti di critica storica e filologica toccati da voi, ammiro anzi tutto la erudizione sceltissima e l'acuto giudicio che vi spiegate, sebbene cotali pregi non difettino mai in nessuna scrittura vostra e i lettori ci sieno avvezzi ad ogni tempo. Circa poi il primo capo che è del censo comandato da Augusto io vi dirò sincero e preciso che di mio senno io non saprei rispondere cosa che avesse garbo, essendomi appellato all'autorità del Mommsen e a talun nuovo documento messo fuori da lui; laonde, proposito mio è d'interrogarlo in modo espresso e particolare intorno al subbietto, non dubitando della sua natura officiosa e amorevole. Nè a voi dee parere strano che io mi ripari a un giudice così competente. Ma in questo mezzo tempo io terrò per incerte ed anzi per contradette le mie negazioni.

Quanto all' altro capo che versa sulla propria ed esatta significazione del neutro plurale τα λόγια piacemi di udirvi affermare due cose: l'una che il senso di discorso, sentenza, apotegma, attribuito dai greci scrittori a quella parola in modo esclusivo, fu primamente notato da Schleirmacher, celebre traduttor di Platone ed ellenista consumatissimo. L'altra che voi pure riconoscete che nella lingua dei classici la detta espressione mai non fu sinonima di racconti, narrazioni, storie e simili. Per ciò io dovetti maravigliare non poco di vedermi disdetto su questo punto in maniera risolutissima dal prof. Di Giovanni (1) e sentirlo dire che il plurale τα λόγια nel significato di *narrazione, storia, libro contenente cose storiche* venne usato da Erodoto, Tucidide, Senofonte, Plutarco ed altri, *i cui esempi facilmente possono riscontrarsi*

(1) Dispensa 3. del vol. VII, pag. 356.

nel Tesoro dello Stefano, e fin nel recente vocabolario greco-tedesco dello Schenkl..... Nè il dizionarietto stesso del Leopold tralascia di notarlo nel senso di HISTORIA.

Ma il caso è questo che propriamente leggendo e minutamente cercando quei dizionarj citati dal Di Giovanni erami io persuaso della contraria opinione. Onde mezzo attonito dubitavo de' miei poveri occhi; il perchè sono tornato ancora sui detti vocabolarj ed ho voluto, oltre ciò, riscontrare i testi di Erodoto (IV, 68 e VIII, 60) e quel di Tucidide (II, 8) e il fatto m'è riuscito esattissimamente il medesimo e cioè ch'appo i classici autori l'accezione più propria di τό λόγιον e del plurale τα λόγια si è di responso, oracolo, divina sentenza, e mai di racconto e di storia. Eccetto che nel passo di Tucidide si distinguono, a quanto pare, con voce diversa i responsi in prosa da quelli sonanti in metro, καὶ πολλὰ μεν' λόγια ἐλέγετο, πολλὰ δὲ χρησμόλόγοι ᾖδον, ecc.

Quanto poi al lessichetto del Leopold allegato dal Di Giovanni il plurale τα λόγια nemmanco v'è registrato; al singolare τό λόγιον si attribuisce l'unico significato di responso ed oracolo, e la voce *historia* é messa in fascio con numerose altre accezioni ed equivalenze non del neutro τό λόγιον, ma del sostantivo mascolino ό λόγος.

Di più trovo che pur declinando e alterandosi la grecità antica gli scrittori cristiani domandavano τα λόγια le testimonianze dei profeti e degli apostoli e Gregorio Nazianzeno fra gli altri domanda θεῖα λόγια i *divini oracoli*, le *sacre lettere;* e Suida, assai basso di tempo, interpreta το λόγιον scritture sacre, e altrove anche promessa divina; istoria e racconto non mai.

Tuttavolta quanto all'uso dei prefati vocaboli fattosi posteriormente quasi a maniera d'intitolazione, voi ponete innanzi il parere di tal filologo a cui fo' di cappello; bastandomi di aver dimostrato in questo particolare la equivocazione in cui stimo esser incorso il dotto e cortesissimo professore di Palermo, alla cui urbanità, schiettezza e amorevolezza rimarrò sempre tenuto.

TERENZIO MAMIANI.

LA NUOVA VITA DI GESÙ

E

LA NOVELLA FEDE DI F. STRAUSS

Ultima lettera ad Eugenio.

La prima *Vita di Gesù* del dottor Strauss fu, o Eugenio, la somma di tutte le negazioni che da mezzo secolo erano state messe avanti in Germania dalla critica applicata ai libri santi ed alle tradizioni religiose; e sotto questo aspetto fu ben giudicata dal Quinet, che non vide altro sopravvivere alla critica dissolvitrice dello Strauss se non un'ombra senza il corpo, la sola aureola senza la figura; e in tanta freddezza di rovine, l'impressione del vuoto immenso che è fatto dall'assenza del Cristo nella memoria del genere umano non costò all'autore della *Vita di Gesù* nemmeno un sospiro, quasi

anima di bronzo che nulla di umano commuove (1). Tutto è negato a Gesù tranne la croce; che il resto della nascita al sepolcro è leggenda e mitologia, nè il racconto evangelico ha altra realtà fuori di una successione d'idee vestite di forma poetica dalla tradizione, alla quale si deve il Cristo ideale ricalcato sulle figure e sulle leggende dell' antico Testamento, del quale il Nuovo è semplice e volgare imitazione (2). Sì che il Cristo storico non è mai esistito, perocchè gli Evangelii non sono punto storia, ma leggenda: e solo ha avuta esistenza storica Gesù di Nazaret, battezzato da Giovanni, capo di alcuni discepoli, e finalmente fatto morire da' Farisei. Tutto il resto è del Cristo *ideale*, mito del popolo ebreo e della umanità, simbolo razionalistico e panteistico, rappresentante la eterna incarnazione di Dio nel mondo, del Verbo nella umanità. (!).

L' opera dello Strauss, raccogliendo nelle sue pagine tutta l'esegesi razionalistica preparata dalla esegesi protestante, fermó come resultato della critica teologica, una tradizione senza Vangelo, un ideale mitico senza realtà storica, un Cristianesimo senza Cristo. Si fa del Cristianesimo, nota lo stesso Quinet, un effetto senza causa; e intanto, come mai questa figura denudata del Cristo, ombra di cui non resta vestigio alcuno a riverire, larva errante nella

(1) V. *Examen de la Vie de Jesus,* I, II, nella *Oeuvr. complet.* III, Paris 1865.

(2) V. op. cit.

tradizione, avrebbe potuto dominare tutti i tempi che sono seguiti? Io veggo l'universo morale scosso, ma il primo motore mi è così sfuggito: « la creazione di un ideale come il Cristo fatta dalla tradizione popolare, da una confusione d' idee ebree, greche, romane, egizie, da adoratori di Jehovah, di Mitra, di Serapis, sarebbe stato il più strano miracolo di cui si fosse mai parlato, e sarebbe stato assai poca cosa in faccia a questo quello della conversione dell'acqua in vino » (1). Pel Quinet colla scomparsa del Cristo storico ogni altra persona storica dovrà pure scomparire, restando, « come conseguenza inevitabile una umanità senza popoli, ovvero dei popoli senza individui, generazioni d'idee senza forme, che muiono, e rinascono per morire un'altra volta innanzi al piede dell'invisibile Croce, ove resta eternamente sospeso il Cristo impersonale del panteismo » (2). La dommatica difatti dello Strauss è che « Il Cristo non è individuo, bensì una idea, o meglio un genere, cioè l'umanità. Il Dio fatto uomo è egli il genere umano: ecco l'infante della vergine visibile e del padre invisibile, cioè della materia e dello spirito; ecco il salvatore il redentore, l' Impeccabile; ecco colui che muore, che risuscita, che sale al cielo. Credendo a questo Cristo, alla sua morte, alla sua resurrezione, l'uomo è giustificato. » E questo, secondo lo Strauss, è il

(1) V. Op. cit. IV, p. 333 e 335.
(2) V. Op. cit. 337.

senso del Cristianesimo, dei dogmi della chiesa, dei miti e delle leggende della narrazione Evangelica del Cristo che per diciotto secoli si è adorato come divina persona!

Intanto distrutto il Cristo storico e ridotto a puro ideale, a simbolo panteistico che resta di verità storica intorno a Gesù, spogliato della veste leggendaria del Cristo? Argomento della *Nuova Vita di Gesù*, pubblicata nel 1864 fu appunto la risposta a questa domanda, che nasceva dalle conclusioni della prima *Vita*, tutto lavoro di critica negativa, quando la seconda procede per affermazioni, benchè senza il rigore storico, non essendo i Vangeli, dice l'Autore, una storia, come ci è data per Socrate da' Memorabili di Senofonte, o da' Dialoghi di Platone (1). Da poche linee, che ritiene appena come contorni storici, raccoglie lo Strauss in un libro un *saggio storico della vita di Gesù*, come semplice capo di una scuola di morale; e indi la maggior parte dei due volumi è occupata della formazione dei diversi gruppi di miti, onde nacque il Cristo ideale, dopo che i discepoli divinizzarono il loro maestro, e andò così componendosi la leggenda di Gesù Cristo.

Se non che, è parte importantissima di questa opera l'*Introduzione* che tratta delle opere della

(1) V. *Nouvelle Vie de Jesus, traduite de l'allemand par A. Nefftzer et Ch. Dolfus* etc. t. II, deux edit. *Conclusion*, p. 416, Paris, Librair. internat. Hetzel et Lacroix, edit.

stessa natura, degli Evangeli e dei *principii*, e sovratutto la dottrina intorno ai *miracoli* e al *mito*; di che si compose la narrazione evangelica e fu delineata la figura del Cristo sopra le pochissime linee della storica realtà di Gesù. Epperò, ti dirò appunto di questa dottrina dello Strauss, caduta la quale, va eziandio a terra tutto il libro, e tanto la critica negativa della prima *Vita*, quanto la composizione sintetica di questa seconda.

« Nel racconto evangelico, dice lo Strauss, il miracolo è l'elemento straniero e antipatico alla storia, l'idea del mito è lo strumento che ci serve ad eliminarlo, e a render possibile una esposizione storica della vita di Gesù » (t. I, p. 191): quindi la nozione, che gli giova premettere, del miracolo e del mito, finchè sia capito il disegno dell' opera. Intanto, la critica storica che è ferma alle sue proprie leggi, non ammette in verun caso l'esistenza del miracolo, cioè di un fatto superiore alle leggi di natura, e prodotto o immediatamente o mediatamente dalla causa prima, cioè da Dio. La possibilità stessa del miracolo per l'Autore è la negazione della storia, perocchè interromperebbe l'incatenamento degli effetti e delle cause (p. 103); e quindi per siffatta ragione generale non debba esser conceduta una eccezione agli Evangeli; che anzi lo storico non può affatto riconoscere i miracoli evangelici, e il filosofo dee proclamare il miracolo impossibile, tanto pe' sistemi critici, quanto pe' sistemi positivi della scienza.

L'impossibilità adunque dei miracoli in faccia alla critica, alla storia, e alla scienza, fa ricorrere alla spiegazione mitica, la quale per l'autore è l'unica a spiegare la leggenda di Gesù e la formazione del Cristo ideale; sì che il sovrannaturale evangelico non deve essere interpretato con fatti naturali, siccome fu tentato da taluni critici, ma con la chiave del mito, e tutto riesce di facilissima spiegazione, e la figura di Gesù ritorna alla sua verità storica. Ma, come mai domanda a sè stesso l'Autore poterono nascere tante finzioni poetiche, che fecero la mitologia evangelica, all'epoca della composizione degli Evangeli? Si aspettava, risponde, il Messia; si credette di vedere in Gesú il Messia; si persuasero i suoi seguaci che tutte le predizioni e tutte le figure dell'Antico Testamento, con il senso e gli accessorii che vi portava l'interpretazione rabbinica, dovevano essersi avverate in Gesù; ed ecco Gesù fatto nascere a Betlem, come figlio di David, ecco lo operatore dei miracoli che doveva operare il Messia, ecco la sua nascita, la sua vita, la sua morte, resurrezione ed ascensione, il figlio di Dio, il Messia, il Redentore del popolo di Dio, e infine dei gentili stessi, di tutta la umanità; ecco la Chiesa che ebbe per capo un Uomo Dio, il Verbo stesso incarnato (Strauss, op. cit.).

E tutta questa creazione di poesia leggendaria, ma spontanea più che riflessa, ci dava un Cristo che agiva e viveva nel racconto de' Vangeli, come nella immaginazione dell'Evangelista e delle

turbe che avevano veduto o sapevano dell'esistenza di Gesù per una tradizione, che aveva preso tutti i colori della immaginazione popolare ovvero della finzione riflessa di un individuo che si disse Matteo, Marco, Luca, Giovanni. Onde, avverte lo Strauss; « io chiamo mito ogni racconto spogliato di autorità storica, quale che sia la sua origine, nel quale una comunione religiosa abbia riconosciuto un elemento fondamentale della sua fede, perchè esso contiene la espressione esatta dei suoi principali sentimenti e delle sue più care idee » (p. 209). Colla prima *Vita* che decompose gli Evangeli per la critica con metodo analitico, tanto da svanire tutto il sovrannaturale del racconto evangelico, si ottenne, dice l'Autore, di sapere quello che Gesù non fu, e non fece, cioè si seppe che egli non fu nulla e non fece nulla di superiore all'uomo e alla natura. Ora, raccogliendo le indicazioni dei Vangeli conformi a questi dati, c'ingegneremo delineare uno schizzo approssimativo di ciò che egli era e di ciò che potè valere (p. 211). La sovrapparizione poi del mito ci farà vedere come il figlio di David divenga figlio di Dio, e il figlio di Dio sia Verbo incarnato, come sia operatore di miracoli, e come uscito da Dio, dovette ritornare Dio per la risurrezione e l'ascensione. Questa *evoluzione*, questa *esaltazione* questa *idealizzazione* continua di Gesù seguita a passo a passo, è appunto la materia del nuovo esame critico, a cui l'Autore pose il titolo di: *Nouvelle Vie de Jesus*, la quale

più che nuova opera è una ripetizione veramente della prima, in tutto ciò che vi è di studii critici, e il merito singolarissimo è nel darci a credere che il Cristianesimo, o meglio la creazione mitica del Cristo, non sia stata che l'effetto di una sovraecitazione nervosa, di visioni fantastiche che ebbero fede di realtà, di una metamorfosi dei principali tratti della vita di Gesù sotto l'influenza delle disposizioni esaltate che animavano le prime comunità cristiane » (p. 420-21).

Ma è da domandare allo Strauss, in quali parti del mondo antico nacque Gesù, tanto da potersene fare nel corso di pochissimi anni un mito, e questo mito dominare in qualche secolo tutto il mondo, trasformare la civiltà antica, anzi l'umanità stessa, ed essere per diciannove secoli adorato da uomini che furono i più dotti del loro tempo, da S. Paolo, a S. Tommaso e a Dante, da Dante a Galileo, Cartesio, Newton, Leibnizio, Bossuet, Milton, Klopstoch, Vico, Napoleone, Rosmini Manzoni? Egli stesso lo Strauss, ad escludere il miracolo dalle origini del Cristianesimo, apre il libro primo di questa nuova *Vita* col raccogliere dal *giudaismo*, dalla *Grecia* e da *Roma*, « tutti i fattori principali e secondarii che concorsero alla nascita del Cristianesimo » (p. 217), conchiudendone che alla comparsa del Cristianesimo contribuì tanto l'Oriente, quanto l'Occidente, tanto lo spirito greco-romano quanto lo spirito giudeo; che in Alessandria si era consumato il connubio dell'oriente e dell'occi-

dente, e può dirsi che *senza Alessandro non si avrebbe avuto il Cristo* (p. 220). Il Cristianesimo fu figlio del giudaismo e dell'ellenismo, e così la concezione di Gesù come il Messia, uscì da un sincretismo bizzarro, in cui ebbero la lor parte il Mosaismo coll'idea messianica, il platonismo e lo stoicismo greco, l'unità politica di Roma e la cittadinanza di tutte le genti dell'impero. Nè Gesù medesimo seppe nulla della grandezza della sua opera, e della divinità della sua persona; fu solamente un'anima serena, pietosa, dotata di un'alta virtù religiosa, per cui viveva dell'amore del Padre celeste, e in un'altezza spirituale e morale che aveva attinta alla legge mosaica e alle opere dei profeti (p. 271- 73). Inteso a una rinnovazione religiosa e morale, ebbe pienissima fede che la conversione del popolo giudeo alla vera pietà e alla vera moralità, avrebbe ottenuto da Dio un rinnovamento miracoloso nelle condizioni politiche della nazione. Gli Evangeli intanto e la Chiesa primitiva coprirono di miti, idealizzandola, la figura di Gesù, e il sovrannaturale cinse della aureola divina il Profeta di Nazaret. E tutto questo, o Eugenio, in mezzo alla pienezza della coltura romana, e quando per la Palestina era sparsa la coltura greca e lo scetticismo filosofico e religioso aveva invaso il mondo antico! Sarebbe stato come sulla fine del secolo passato, ovvero dopo che la critica religiosa di Germania ha negato tutto, si fosse presentato un predicatore religioso, combat-

tendo le credenze religiose del popolo, in mezzo a cui predicasse, e il popolo, ricchi e poveri, dotti e ignoranti, lo acclamasse Dio, tessendo immantinente sulla sua persona una tela di miti da crearne un essere sovrannaturale, un figlio di Dio, uguale al Padre, morto, ma resuscitato, ed eternamente trionfatore della morte e del peccato. Che ne dici o Eugenio?

Dal 1830 in qua abbiamo sentiti molti di questi predicatori di novella religione, o dell'umanità o dell'avvenire, o del dovere, che si è detta: ma non abbiamo veduti intorno o al Sansimon, o al Comte, o all'Hegel, o allo Strauss, *stratificarsi* i miti, e così essersi trasformati innanzi agli occhi nostri in novelli Dii. Ma lo Strauss dice, o vuol dire, che erano tempi di tenebre e di credulità quelli dell'origine del Cristianesimo, (1) e basta questo fatto alla creazione dei miti, e alle falsificazioni, onde furono tessuti gli Evangeli! (2). Ma quanto tempo occorse a formarsi questa mitologia cristiana sopra la semplicissima vita di Gesù di Nazaret? E chi la formò con tanta sapienza da doversi aspettare diciannove secoli, e la mente del dottor Federico Strauss a poterla penetrare, spiegare e renderla accessibile a tutti, sguarciando il velo di un mistero di tanti secoli, dietro al quale si era riparato l'ideale del Cristo?

(1) V. t. I. p. 52.
(2) Lo Strauss ricorda i ruoli del censimento di Quirino

Rispetto al tempo lo Strauss medesimo ci viene in aiuto, dicendoci che verso la fine del II secolo i quattro Evangeli, che oggi possediamo, erano già riconosciuti dalla Chiesa (1) e frequentemente citati da Ireneo, da Clemente di Alessandria, e da Tertulliano, siccome scritti dagli Apostoli e dai discepoli dei quali portano il nome (t. 1, p. 57). Ma dice, se Papias è portato da Eusebio e da S. Ireneo in testimonianza del Vangelo di Matteo e di Marco , e indi S. Ireneo aggiunse che « il compagno di Paolo Luca consacrò in un libro l' Evangelo annunziato da questo Apostolo » , non devono queste testimonianze intendersi proprio dei Vangeli che sono giunti fino a noi: anzi, se troviamo nei Padri Apostolici, o meglio nelle Epistole stesse di San Pietro e di S. Paolo, dei luoghi che si riscontrano con passi dei Vangeli, questa dobbiamo spiegare nel senso che furono i compositori dei Vangeli che li

invocati da S. Giustino (Apol. L, 34). E soggiunge: « par malheur Quirinus non fut jamais gouverneur de Iudée. Il était prefet de Syrie, et si, en cette qualite, il entreprit un dénombrement en Judée, ce ne fut que neuf ans aprés la date â la quelle les Evangiles et Iustin placent la naissance de Jesus » (v. t. I, p. 55). Or, sopra questo argomento, toccato pur dal Renan, è oramai soverchio ritornare, dopo le dotte discussioni specialmente del Dr. Sepp, *Vie de Jesus Christ*, t. 1. ch. IV.

(1) Ma la composizione de' Vangeli canonici da' dotti critici si riferisce oramai dal 40-45 al 70 e al 100 di G. C, con argomenti inconfutabili, v. WALLON, *De la croyan a l'Evang.* ch. IV-V. Pr. Par.

presero dai Padri apostolici, o da quelle Epistole, anzicchè i Padri dai Vangeli. (1)

Dunque? I Vangeli sono tarda composizione del II secolo, sì che in tanto lasso di tempo potè bene formarsi la mitologia evangelica del Cristo. S. Giustino, è vero, scriveva fra il 138 e 161, dopo G.C. e cita i *Memorabili* del Signore, o gli *Evangeli*, dicendo essere stati composti dagli Apostoli e dai loro compagni. Ma nota lo Strauss, non ci dice, donde aveva ricavata questa notizia, e forse era la *sua una semplice congettura fondata nella verosimiglianza* (p. 69). Che vuoi di più, o Eugenio, non è critica questa da stordire? Gli scrittori latini che dopo un mezzo secolo parlarono dei Comentari di Cesare, delle storie di Livio, e dei libri filosofici di Cicerone, non ci dissero donde ebbero appresa quella notizia, che quei libri si fossero appartenuti a Cesare, a Livio e a Cicerone: e però chi potrà accogliere quelle antiche testimonianze, o ritenere oggi come autentiche quelle opere? Nè vale che scrittori contemporanei ne citassero luoghi e sentenze, queste citazioni sarebbero un plagio dei libri che venuti dopo si siano finti innanzi. Vedi sapienza della nuova Critica, sconosciuta a quei vecchioni degli antichi, anzi sino a tutto il secolo che passò!

(1) Non si crede che lo Strauss abbia potuto dire anche questo dopo tanti studi; e dovrebbe dubitarsi dello stato di sua mente nello scrivere che non i Padri apostolici dai Vangeli, ma i Vangeli presero le citazioni dai Padri apostolici!

Se non che, lo Strauss concede che S. Giustino dovette avere innanzi più Evangeli, dei quali, uno doveva esser presso a poco identico al nostro Matteo, e un altro al nostro Luca, e ciò risulta dai riscontri che ne abbiamo fatto» (p. 73). Di più, verso la metà del secondo secolo la tradizione evangelica aveva portato diverse composizioni, alcune delle quali rispondevano *ai nostri Evangeli attuali* (p. 73). Or alla metà del secondo secolo vivevano i compagni e i discepoli degli Apostoli: furono gli evangeli *attuali* composti nel senso della testimonianza degli Apostoli, o pur no? Se sì, sono autentici, perocchè vengono dai testimoni immediati dei fatti di Gesù; se no, come si accettarono per autentici questi Vangeli *attuali* che i compagni e discepoli degli Apostoli non trovavano conformi alla testimonianza e alla tradizione dei loro maestri? E non si leggevano nelle Chiese qnesti Vangeli *attuali* innanzi ai discepoli degli Apostoli; siccome le lettere ad esempio di Policarpo ai Cristiani di Filippi, nelle quali si citavano frequenti passi dei Vangeli, si leggevano ancora ai tempi di S. Girolamo in quelle Chiese di Asia? Poi, il quarto Evangelo dà molte spine agli occhi, per la divinità di Gesù Cristo, al dottore di Tubinga; e però contro l'avviso del Salvador che fa scrivere quel Vangelo da un Giudeo della tribù di Neftali, dall' apostolo Giovanni, di cui porta il nome, e contro le sue stesse conclusioni della prima *Vita*, ove è detto, che il Giovanni del quarto Evangelo è appunto l'apostolo

che soggiornò ad Efeso (1); ora in questa nuova *Vita* l'apostolo Giovanni non è più l'autore del quarto Evangelo, pieno della filosofia Alessandrina, e dove «l'alleanza della speculazione filosofica e della finzione riflessa è più che possibile, anzi è verosimile» (t. I, p. 98). L'autore ignoto si servì del nome di Giovanni, come dell'Apostolo tanto *amato* che meglio avrebbe saputo interpetrare lo *spirito* del Cristo p. 145)!

Intanto questa finzione, non poteva essere pubblicata vivente l'apostolo, che finiva la sua vita circa il 110 dell'era volgare, quando erano pur in età Policarpo e Ireneo, che danno testimonianza appunto del Vangelo, scritto dall'Apostolo Giovanni con cui aveva conversato Policarpo, come con Policarpo conversò Ireneo.

Quando uscì fuori la pia impostura? Per lo Strauss dopo l'Apocalisse: (2) ma l'Apocalisse e il quarto

(1) Vedi vol. II, pag. 601.

(2) Il Keim fa comporre il quarto Evangelo tra il 110 e 115; L'Ewald sulla fine del primo secolo stesso; e così questi due critici si oppongono al Baur e allo Strauss, che lo vogliono sulla metà del secondo secolo. Il Renan lo fa comparire *sullo scorcio del primo secolo*, e lo crede dell'autore stesso della *prima Epistola attribuita a S. Giovanni; Epistola riconosciuta come appartenente a Giovanni da Policarpo, da Papia, da Ireneo, (v. Intr. alla Vita di Gesù,* v. I, p. 116). Pel critico francese giova ripeterlo, i quattro Evangeli canonici, *risalgono tutti al primo secolo e appartengono ad un di presso agli Autori cui sono attribuiti* (*v. Int. cit.* p. 126-127. Milano, Daelli, 1833).

Evangelio, che egli dica delle discrepanze delle due composizioni, furono sempre ritenute dello stesso apostolo, e sin dai tempi stessi che furono lette dalle chiese di Asia e passarono nelle comunità di Occidente. Ma ciò non vale a nulla; gli Evangeli sono un vecchiume che la critica moderna ha ridotto in polvere: i sinottici possono andarsi a riporre nel catalogo delle leggende popolari; il quarto Evangelo può pigliare luogo fra' sogni della scuola Alessandrina. Il Cristo resta come nudo ideale, finchè non risplenda all'umanità la novella fede, preparata dalla critica religiosa, e di cui già l'età nostra saluta gli albori, anzi lo Strauss medesimo si credette precursore!

E quale novella fede, mi domanderai o Eugenio, fu dal dottore tedesco proposta, avendo già ridotta a comune figura la persona di Gesù, (1) e negato il Cristo storico, il Figlio di Dio? Il Cristianesimo non dovrebbe essere altrimenti riguardato per lo Strauss che « come la iniziazione dell'umanità a una coscienza più intima e più completa di se stessa; nè Gesù sarebbe stato altro che l'uomo in cui questa coscienza mostrò a una volta come la legge assoluta della sua natura e della sua vita » (prèf. p. XXI). Ma tu mi domanderai, e in che sta questa

(1) «... Il n'y a en dans la personne et dans l'oeuvre de Iésus rien de surnaturel, rien qui réclamât une foi aveugle et s'imposât a l'humanitè du poids d'une autoritè immutable (pref. de l'auteur, p. XIII).

cosiffatta coscienza dell'umanità, tanto viva e connaturata in Gesù? Qui, o Eugenio, vien su la novella fede dello Strauss, annunziata nel suo ultimo libro delle Confessioni, sul quale ha scritto un altro libro il prof. Augusto Vera. (1) Gesù veramente, dice lo Strauss, volendo meglio e nettamente significare il suo pensiero, fu un *visionario, un essere ploblematico,* « di cui non si sa chiaramente comprendere, quel che abbia precisamente voluto, e in quale misura l'abbia voluto: (2)» e il Cristianesimo è fatto per tempi di barbarie, come religione per tempi e luoghi, ne' quali manchi la civiltà. Se pur si voglia tuttavia parlare di religione, si abbia una religione senza dommi, senza preghiera e senza culto: la religione accompagnata da credenza e da culto, è follia; all'opposto una religione senza credenza e senza culto, è la ragione stessa. (3) E qual Dio terrà per sè questa religione? Lo Strauss, o Eugenio, su questo punto è in verità un poco imbarazzato: ma fa sapere che il suo Dio, non è il Dio de' Greci, de' Romani e de' Cristiani; è il *Tutto* e *l'umanità,* il cui tempio è abitato da' nuovi Dei che sarebbero Lessing, Goëthe, Schiller, poeti; Bach, Händel, Glük, Hayden, Mozart, Beethoven,

(1) V. *Strauss l'ancienne e la nouvelle Foi.* Naples 1873.

(2) V. presso il VERA, op. cit. p. 48.

(3) V. presso VERA, op. cit. 87, dove era andata la ragione dello Strauss, come di altri che hanno ritenuta possibile una religione senza credenza e senza culto? Sono aberrazioni vergognose del nostro secolo XIX!

musici. (1) Il *Tutto* poi è l'universo « che non ha punto limiti, e si estende e si conserva a traverso tutti gli spazii e tutti i tempi..... è l'essere che contiene un numero infinito di mondi, che divengono e passano a tutte le gradazioni, e precisamente per questo movimento circolare e alternante si conserva da se stesso nella pienezza eterna, immutabile e assoluta della sua esistenza. (2) » Lo Strauss, dice il Vera, invita i popoli ad adorare con lui il Dio *chaos;* (3) e benedice al Darwin, che ha saputo scoprire la legge, ovvero la forza, che si può bene surrogare al miracolo. (4) Tutto viene ora dal *chaos* per la *evoluzione*, e il *chaos*, nota il Vera, « è l'alpha e l'omega, la causa afficiente e la causa finale dell'evoluzionismo » (p. 225).

Il procedimento del pensiero straussiano dimostra, o Eugenio, a che si riesce, quando già si è cominciato negando il sovrannaturale nella natura e nella storia. La critica degli Evangeli non bastò

(1) V. presso VERA, op. cit. p. 90.

(2) V. presso VERA, op. cit., p. 136 e 138.

(3) V. Op. cit. p. 142.

(4) Così il VERA « Je comprend d'abord que Strauss soit enchanté de ce que Darwin ait découvert une force de la nature qui chassant du monde le miracle, en chasse en même temps ce qui se rattache un miracle, c'est—a dire la religion... Notre origine c'est le singe. Le singe n'a point de religion » (V. Op. cit. p. 193). Lo Strauss adunque rigettò ogni religione, quando ebbe conscienza sicurissima di essere una scimmia!

colle sue negazioni a fare scomparire il Cristo e il Cristianesimo: bisognava combattere ogni idea religiosa, ed ecco l'odio dello Strauss, che dal Cristianesimo passa alla religione in generale, e poichè l'umanità nón sa disfarsi della religione, perchè ad essa necessaria ed essenziale alla sua natura, ecco negata l'umanità stessa colla scimiogenia, e l'ordine razionale del mondo col *chaos*, e con la legge della evoluzione e delle selezioni. Il Cristo storico, disse lo Strauss, è un enigma per la scienza, per la critica, quindi sia negato; Dio è importuno, quindi si sostituisca col *chaos*; e così vanno via religione e miracoli, misteri e culto. Ma, domanda il Vera, sarà decifrato così, sopprimendo Dio, la religione, il Cristo e il Cristianesimo, il grande enigma dell'universo, della umanità e della storia?

Il libro dello Strauss è un enigma, in cui non si scorge che un solo punto ben chiaro, ed è la *negazione assoluta* nel *chaos* (1). Innanzi a questa fede, segue il filosofo napolitano, « io preferisco meglio, anche preso nella lettera, il vecchio simbolo degli Apostoli. Esso parla con maggior soddisfazione al mio cuore e alla mia ragione. Ovvero, amo meglio cantare non il prete il *Te Deum laudamus*, che mi accende e innalza l'anima (p. 89). Preferisco senza dubbio il racconto cosmogonico della Bibbia alla costruzione straussiana del mondo: nel racconto di

(1) V. VERA; Op. cit. p. 313.

Mosè non solamente trova incanto ed alimento l'immaginazione, bensì la stessa intelligenza v'intende come l'eco della ragione eterna; ragione che si cerca invano nel libro dello Strauss. » (1).

Eccoti, o Eugenio, l'ultima *evoluzione* della critica evangelica dell'antico ripetitore del seminario teologico di Tubinga, del pastore evangelico che, già sin dal 1835, non lasciava al *predicatore speculativo,* caduta la divinità di Gesù Cristo, altra uscita che quella di scendere dalla cattedra e uscire dalla Chiesa; ed eccoti nel tempo stesso il giudizio, che ha portato un hegeliano che pur sente in petto la coscienza di cristiano e sa vedere l'abisso che s'apre innanzi ai popoli, scristianeggiandoli, dall'ultimo libro e dalla novella fede annunziata dall'autore delle due *Vite di Gesù.* L'esempio dello Strauss, e l'ultima conclusione delle sue negazioni, si confermerà sempre nel detto divino del Salvatore: *Ego sum via, veritas, et vita. Ego sum lux mundi; qui sequitur me non ambulat in tenebris.*

Palermo, ottobre 1874.

---

(1) V. Op. cit. p. 1829-30. Fanno molto onore alla logica e alla conscienza del Vera, benchè appartenente alle scuole hegeliana di destra, queste parole!

APPENDICE ALLE LETTERE PRECEDENTI

LE ORIGINI DEL CRISTIANESIMO

E GLI EVANGELI

SECONDO ERNEST HAVET, ED ERNEST RENAN [1]

Il libro dell'Havet, che è il tomo IV della sua opera *Le Christianisme et ses origenes,* mi ha richiamato a certi riscontri con l'altro libro del Renan, benchè pubblicato anni sono, col titolo *Les Évangiles,* ed è il vol. V della sua *Histoire des Origines du Cristianisme.* Nel 1860 - 61 io pubblicai talune considerazioni e note *sulla Critica degli Evangeli di A. Bianchi - Giovini*, indi ripubblicate nel 1875 in un volume *(Scritti Apologetici,* Palermo, 1875), nel

(1) V. Le Christianisme et ses origines — Le Nuoveau Testament par *Ernest Havet,* Paris, 1884.

V. Les Évangiles et la seconde génération chrétienne, par *Ernest Renan,* etc. Paris, 1876.

quale furono compresi altri due scritti, in forma di lettera cioè *Ernesto Renan e la sua Vita di Gesù*, e *La Nuova Vita di Gesù e la novella fede di G. F. Strauss.* Ora non fo che continuare la materia di quelle Lettere e di quelle *Note*, come son venute su dalla lettura de' due volumi dell' Havet e del Renan, scrittori che tengono alto posto fra i critici degli Evangeli nella scuola razionalista contemporanea, cui recentemente si è aggregato il prof. Baldas. Labanca col suo libro *Il Cristianesimo primitivo, studio storico critico* (1886), del quale discorremo appresso.

L'Havet e il Renan autori de' due libri sopra nominati, si sono occupati con differenza di tempo, l'uno della redazione principalmente de' Vangeli, come « capitolo capitale della storia delle origini del Cristianesimo; l'altro della critica de' racconti sopra la vita di Gesù, e de' libri Apostolici, quali gli Atti e le Epistole. Questi due critici sono concordi nel respingere *a priori* il sovrannaturale e il miracolo dalle origini del Cristianesimo, per ragione, dice l'Havet con molto sussiego, che « d'abord la première obligation que nous fait le principe rationaliste, qui est le fondemente de toute critique, *est d' ecarter de la vie de Jésus le surnaturel.* Cela emporte d'un seul coup, dans les Évangiles, ce que nous appellons les miracles » (pag. 9). Discordano intanto nel vedere il Renan nella redazione della storia delle origini del Cristianesimo e della compilazione degli Evangeli, più una divinazione, che una certezza materiale, sì che è

molto quando si giunse a immaginare o figurarci come le cose poterono avvenire, restando sempre oscuro il come avvennero, onde « les esprits qui n'aiment que la certitude matérielle ne doivent pas se plaire en de pareilles recherches » (pag. IV); l'Havet nel dare come storia *certa* quello che risulta dalla sua critica, sino a voler far credere agli stessi israeliti che è una *pura illusione* la pretesa antichità de' *Profeti* e de' *Salmi*, i quali, col libro di *Daniele*, si possono ben fare scendere sino all'epoca di Erode e dei Romani » (pag. VI)! Così sarebbe facilmente spiegato, dice il critico francese, un fatto che altrimenti sarebbe *straordinario*, (e lo straordinario nella sua critica non ha luogo) cioè, « l'accent chrétien des *Prophétes* et des *Psalmes*. Si ces livres sont en effet moralement si près du christianisme, c'est qui en réalité ils en étaient aussi assez près chronologiquement » (pag. VI). Per poco non sono composizioni cristiane passate nel canone ebreo, per opera di un qualche rabbino cristianizzante! Della quale conclusione critica rivendica l'Havet la gloriosa paternità in faccia agli altri critici della sua risma (pag. VII).

La prima antifona dell'Havet ci fa sapere che quanto alla vita di Gesù « les évangiles sont de bien pauvres documents », per ragione che essi sono comparsi ben tardi, essendochè sono *certamente* posteriori alla caduta di Gerusalemme per Tito, di guisa che non si può supporre esser passati meno di quarant'anni tra la data della morte di Gesù e

quella del più antico Evangelo. Di più, essi sono scritti in greco, e per conseguenza per paesi lontani da quelli ne' quali visse Gesù; lontani da ogni testimonio della sua vita e da ogni controllo (pag. 7). Nel che non conviene punto il Renan. Il quale per l'opposto ci dice che degli Evangeli *originali* o *di prima mano* scritti l'uno in ebreo o meglio in siriaco, e l'altro in greco, ci resta appunto ancora il greco, col titolo di Evangelio di San Marco (pag. VI); che il primo Evangelo o la *prima bozza dei Vangeli*, uscì dalla chiesa di Gerusalemme rifugiata in Pella, (pag. 74) anzi dalla famiglia stessa di Gesù, di *Nazaret;* e fu l'embrione degli Evangeli, cioè una raccolta di massime e di fatti relativi impressi nella memoria in modo incancellabile, come il racconto della *Cena* e i fatti della *Passione* (pag. 78), che si ripetevano come *steriotipati* in tutti i *quaderni* custoditi dai fedeli; sì che ebbe ragione Papias, confessa ora il Renan, a chiamare λόγια l'evangelo di Matteo, nel senso di una scrittura mischiata di sentenze e di racconti (pag. 79); e « secondo certe apparenze avrebbe compilato uno di questi memoriali, che sarebbe stato generalmente accettato (pag. 79), l'apostolo Matteo » (1); quell'apostolo Mat-

(1) Quando il Mamiani mi contraddiceva pel senso dato ai λόγια, in difesa del Renan, (vedi sopra a p. 223) questi non aveva pubblicato il volume *Les Evangiles* etc. Dove egli stesso concede quello che avvisava io, e respinge la difesa del Mamiani, I λόγια dice il Renan, sono *scrittura meschiata di sentenze e di racconti.*

teo, che lo stesso Renan ritiene essersi trovato fra quelli della Chiesa di Gerusalemme che passarono a Pella verso il 68, (pag. 39), prima che fosse stato scritto il primo Evangelo, (credendo quello di Marco) che pel Renan medesimo si trovava redatto poco dopo l'anno 70.

E però il primo Evangelo non fu scritto, per gente lontana, che nulla avesse saputo di Gesù, si che la narrazione mancava di controllo, siccome ingenuamente vuole l'Havet; bensì fu scritto, consenziente il Salvador, da un contemporaneo o apostolo, di nazione giudeo, per gente che era stata testimone di vista di quello che si narrava, o aveva avuta parte ne' fatti che si registravano per memoria de' futuri e per darne conoscenza ai lontani (1). « L'Evangelio nacque, dice il Renan, in mezzo ai parenti di Gesù, e, sino a un certo punto, é l'opera de' suoi discepoli immediati. Il che ci dà diritto a credere che l'immagine di Gesù tale quale essa risulta dai Vangeli, è rassomigliante all'originale ne' suoi tratti essenziali. La tradizione evangelica è la tradizione della Chiesa di Gerusalemme trasportata in Perea » (pag. 87). La quale conclusione del Renan, oltre che annulla tutte le conclusioni della critica razionalista, è in aperta opposizione a quel-

(1) Per i critici cattolici il Vangelo di S. Matteo sarebbe comparso tra il 42 e il 60; quello di S. Marco fra il 45 e il 60; quello di S. Luca fra il 51 e il 53; l'ultimo di S. Giovanni tra il 64 e il 97, del primo secolo.

lo che dice l'Havet sulla compilazione tarda e fatta per gente straniera, ignara degli avvenimenti, de' Vangeli. Nè valga il dire che il Matteo che abbiamo ora non é il Matteo primitivo; perocchè questa asserzione manca tuttavia di prova, ed è respinta dalle testimonianze antichissime e da autorevolissimi critici. Anzi il Salvador ritiene che il *vero originale* sia il testo greco, e che l'ebreo o sirocaldaico fu una traduzione fatta quasi immediatamente per l'uso della sètta de' Nazarei o Ebioniti, de' quali il Renan vorrebbe fare la primitiva chiesa cristiana da Gerusalemme passata in Pella (cap. III-VI).

È poi assai curioso il dirci l'Havet che gli Evangeli non sono « una storia » (pag. 8); quando il Salvador ebreo, ora è mezzo secolo, scriveva che « egli é impossibile, dopo un attento esame non accettarli nel loro insieme per monumenti veri (v. *Iesus Crhist et sa doctrine,* t. 1, pag. 146); quando lo Strauss ebbe a dire che « se gli Evangeli sono autentici, la loro storia è pur vera (Introd. § XIII); e quando ultimamente il Renan aveva scritto nella sua famosa Vita di Gesù: « ammetto in complesso come autentici i quattro Evangeli canonici. Tutti a mio avviso risalgono al primo secolo, e appartengono a un dipresso agli autori cui sono attribuiti (v. 1, pag. 127, trad. ital.) ». E quanto all' Evangelio di S. Marco confessa apertamente che esso « abbonda di osservazioni minute che certo provengono da un testimonio oculare. E nulla osta che questo testimonio, il quale chiaramente avea seguitato Gesù, l'aveva amato e

visto da vicino, tanto da serbarne una viva immagine, non sia come credea Papia, lo stesso apostolo Pietro» (p. 128). L'Havet ritiene, dietro il Renan, che l'Evangelo di S. Marco sia il più antico de' quattro Evangeli, ma non ritiene che ei dica la verità intorno a Gesù; e la ragione sta in questo, che ci narra di lebbrosi guariti istantaneamente, di sordi, di muti, di ciechi nati che Gesù guarisce o con un semplice toccamento o con la parola: «il est clair qu' il n'y a là aucune réalité. Non seulemént Jésus n' a jamais rien fait de pareil, mais j'ajoute hardiment qu'on n'a pas pu dire, qu'on n'a pas pu croire cela de son vivant. Ce n'est qu'à distance et longtemps aprés qu' on a imaginé de pareilles choses» (pag. 10). Non so capire tanta arditezza giovanile del signor Havet già vecchio; ma capisco bene che questa negazione *a priori* non è stata mai una critica seria e come si vuole *positiva*. Il Renan fa il testo greco di S. Marco contemponeo al testo ebraico anonimo, cui si trovò conforme dai Padri, e specialmente da Papias, che visse ne' tempi apostolici, il testo greco detto di S. Matteo; e queste parole sono la confutazione anticipata delle parole dell'Havet: «Marc, dice, ce semble, avait vu, étant enfant, quelche chose des faits évangeliques; on peut croire qu'il avait été à Gethsémani. Il connaissait personnelment ceux qui avaient joué un rôle dans le drame des derniers jours de Jésus. Ayant accompagné Pierre a Rome, il y resta probablement aprés la mort de l'apôtre, et traversa dans cette ville les crises ter-

ribles qui suivirent. Ce fut là que, selon toutes les apparences, il rédigea le petit écrit de quarante ou cinquante pages qui a été le premier noyau des Èvangiles grecs (pag. 115)».... E soggiunge « comme *document historique*, l'Evangile de Marc a une grande supériorité.... La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout entière. On l'y voit réellement vivant, agissant» (pag. 116).... « Tout est pris sur le vif; on sent qu'on est en présence de souvenirs (pag. 119). L'Évangile de Marc a été composé avant que tous les témoins oculaires de la vie de Jésus fussent mort (pag. 125)».

L'Havet non vede nulla di tutto questo, e si sbarazza della verità storica di uno scrittore contemporaneo ai fatti che narra, e testimonio oculare, con questa dittatoriale sentenza; « tout cela est fort extraordinaire, et on sent bien que les choses n'ont pu se passer ainsi»! (p. 21). E questo è ben poco pe' risultati della critica del signor Havet. Gesù non e nato secondo si legge negli Evangeli; Gesú non ha fatto miracoli, nè predetto la rovina di Gerusalemme; non ha predetto la sua morte, nè la sua resurrezione; non si è creduto il Cristo, nè il figlio di Dio nel senso cristiano; Gesù non è stato condannato per un processo religioso; e il passo stesso del Talmud che suppone un processo religioso fatto a Gesù, deve essere riferito a un tempo « quando la tradizione degli Evangeli si era accreditata anche presso i Giudei (pag. 27-28)». Così anche i Giudei si trovano dalla critica del sig. Ha-

vet complici de' cristiani nel dar fede agli Evangeli; e dobbiamo dire un tempo perduto quello sprecato dal Coen, istraelita, dopo del Salvador e di tanti altri, a scrivere il volume, *Les déicides* (Paris 1864) intorno al processo religioso di Gesù e al grande avvenimento della buona novella in mezzo ai suoi correligionarî di diciannove secoli or sono! Gesù non disse quelle cose che gli si fanno dire dai Vangeli; Gesù non ebbe alcuna idea nè della trinità, nè della incarnazione, nè di altri misteri (pag. 70); Gesù non fu quel personaggio straordinario che si è fatto credere, e a cui anche il Renan, spogliandolo dell'aureola divina, volle innalzare un magnifico piedistallo. « Jésus n'est pas un penseur: il n'a pas apporté la lumière dans les ténèbres, malgré les paroles du quatrième évangéliste, qui, lui, prenait sa lumière dans Platon. Il n'est ni un philosophe, ni un savant, ni un politique, ni un capitaine, ni un poéte; il n'a pu rendre à l'humanité aucun des grands services que lui rendent ces diverses puissanes de l'esprit (!). Il a d'ailleurs toutes les idées fausses qu'on avait autour de lui. Il attend la fin prochaine de ce qui existe et la restauration d'Israel et des douze tribus. Il croit aux démons; il s'imagine qu'ils sout dans le corps des malades et qu'il les en chasse. Si l'état d'esprit des l'écrivain qui nous a conté l'historie des deux mille cochons (*Marc.* v. 2) représentait fidelèment celui de Jésus, il n'y aurait rien de plus misérablement grossier; on peut espérer qu'il n'est jamais

descendu si bas » (pag. 67). Gesù non è stato che il martire del suo patriottismo e del suo amore pei miseri, fino a morire sulla croce « Voilà Jésus tel que nous arrivons à le ressaisir, et on ne peut que l'aimer et le venerer (pag. 70) » (1). E avverte in nota il poderoso critico: « si vede così che trattandosi di una conclusione sopra Gesù io sono dell'avviso di Voltaire e del XVIII secolo, e che in mezzo ai pensatori del nostro tempo, io mi metto dalla parte di quelli che hanno ripreso la tradizione del detto secolo e gli sono restati fedeli »! Fa bene il sig. Havet a farci sapere di essere uno *de' pensatori del nostro secolo;* ma fa male alla sua riputazione di critico il farci pur sapere che egli è restato fedele alla tradizione volteriana del secolo XVIII: questo ci spiega la leggerezza incredibile de' suoi giudizî, la imperturbata sfrontatezza, e la puerilità della sua critica. Pel Renan il secreto della bellezza de' Vangeli è nella persona di Gesù: la fisonomia originale di questi scritti viene da Gesù (pag. 204); e se il Vangelo detto di S. Matteo ha un pregio sopra gli altri, è appunto pe' discorsi di Gesù che « vi sono conservati con una fedeltà estrema e probabilmente nell' ordine rela-

(1) Il Cohen scrisse del Gesù di Renan: « Ce n'est pas là le Christ de l'Evangile, des Peres de l'Eglise , ni du *Credo* solennel des chrètiens » (v. *Les Deicides*, p. V.). Che avrà detto di questo tale Gesù del critico sig. Havet? E il Cohen è israelita!

tivo col quale furono scritti da principio (pag. 212),» e de' quali era garante il nome dell'apostolo (p. 216). La redazione de' Vangeli, che per l'Havet sono un tessuto d'invenzioni grossolane, di credulità superstiziosa (p. 233), di aberrazioni dello spirito umano date per miracoli, da star sotto a qualunque scrittarello biografico di qualche capitano o filosofo, o poeta, o politico, è, dice il Renan, dopo l'azione personale di Gesù, il fatto capitale della storia delle origini del Cristianesimo; e io aggiungerei della storia della umanità» (p. 213).

Il terzo Evangelo secondo il Renan ha per autore Luca discepolo di S. Paolo, ed era composto non molto dopo l'anno 70 (1), nello stesso tempo che Gioseffo scriveva delle rivoluzioni Giudaiche (pagine 256); è un'opera composta rimaneggiando il testo originale di Marco con l'aiuto dell'Evangelo ebreo e delle tradizioni che gli fornivano quanto non si trovava nè nel testo di Marco, nè nell'Evangelo ebreo, di cui forse ebbe fra mano una traduzione greca, diversa dice il Renan, del nostro Matteo, che dovette essere sconosciuto a Luca (p. 260-261). La quale sentenza del Renan discorda in

(1) Non ammettendo la profezia, i versetti che riguardano la distruzione di Gerusalemme non si devono credere scritti, secondo il canone della critica razionalista, che dopo l'eccidio della città: il Renan poi nel c. XXI di S. Luca scorge la ricostruzione della città col nome di Elia Capitolina: sì che il Vangelo di Luca sarebbe contemporaneo a questo fatto, e non anteriore al 70.

fatto dal proemio di S. Luca, che accenna alla conoscenza delle *narrazioni* anteriori, e alla *diligenza* con cui aveva ricercata la verità delle cose e delle parole tramandate a lui da quelli che « ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis 2 (I. 2). Il Renan riferisce al fondo comune dell'Evangelo ebreo i passi che si leggono in Luca analoghi a certi passi dell'Evangelo greco secondo Matteo, il quale ebbe per base l'Evangelo di Marco, completandolo con i *logia* primitivamente raccolti forse dall'apostolo Matteo, e con la tradizione che veniva dalla chiesa di Oriente.

Intanto, la data di questa compilazione greca o del testo che si dice *secondo* Matteo, avrebbe la data *approssimativa,* nota il Renan medesimo, della guerra della Giudea (pag. 174): ora è assai difficile a credere che fosse stato ignorato da Luca un Evangelo redatto in greco e ritenuto come compimento di quello di Marco. Se potè conoscere una traduzione greca dell'Evangelo ebreo, molto meglio dovette conoscere l'Evangelo greco *secondo Matteo,* il quale, concordando in molte cose con l'Evangelo ebreo (tanto da non sapersi dire da taluni quale sia l'originale e quale la traduzione), portava inseriti nel testo originale di Marco, secondo il Renan, i discorsi e le parabole che si leggevano sparse in quaderni primitivi posseduti dalla prima comunità cristiana di Gerusalemme e probabilmente raccolti da Matteo. Il Renan va notando a suo modo le intercalazioni fatte dal compilatore del Matteo

greco nel testo di Marco, dando così luogo alla leggenda che già si era formata di Gesú; e ci farebbe sorpresa, se non si conoscesse la improntitudine della critica razionalista, come il Renan va spiegando la formazione di questo testo greco di Matteo con analogie tirate dall'Antico Testamento, con invenzioni messe avanti come risposta alle obbiezioni che correvano sopra i fatti della narrazione Evangelica, con similitudini immaginate e presentate come realità storiche: oltre che le correzioni fatte a Marco « offrono delle correzioni di gusto e di tatto » (pag. 194), un *progresso di riflessione*, che fu superato da Luca col suo Evangelo, che è riuscito il più *letterario* de' Vangeli, e benchè inferiore nel valore storico ai due precedenti (pag. 282-83), superò intanto il Vangelo ebreo, cui fu dagli stessi Padri ravvicinato, tanto da credere che l'Evangelo di Matteo sia stato lo stesso che l' Evangelo ebreo (pag. 110). S. Luca scrisse dopo il 70, secondo il Renan, anzi verso il 75; il Vangelo greco secondo Matteo, pare essere stato redatto presso il 70, (perchè non verso il 45-60?) quando era già redatto il Vangelo di Marco, che secondo il Renan sarebbe il Vangelo greco più antico: di più Luca conobbe una redazione più antica riportata da S. Paolo nella sua Epistola 1. ai Corinti scritta nel 57, e sarebbe, dice lo stesso Renan « le texte évangelique de plus anciennement crit qu'il y ait » (pag. 284). Ma come adunque poteva ignorare il testo greco secondo Matteo, egli che scriveva pur in greco

il suo Evangelo per la chiesa di Roma? egli primo storico della comunità cristiana di Oriente e di Occidente? Le *parole di Gesù*, erano scritte innanzi che scrivesse Luca (pag. 284), anzi prima che fosse scritto il Vangelo greco di Marco, nel Vangelo ebreo della comunità di Pella, e nei quaderni probabilmente dell' apostolo Matteo, e nella redazione del testo greco del Vangelo *secondo Matteo:* si aggiunge che Luca attinse alla fonte della tradizione più accurata, e però « può avere il suo valore di fondo, anche quando si separa da Marco e da Matteo » (pag. 284). Ora per l'Havet l'Evangelo di Luca sarebbe un ingegnoso romanzo pietoso con scene drammatiche inventate dall' autore pel colpire la immaginazione e muovere la pietà dei lettori e dei credenti, infervorandoli dello spirito di rinunciamento alle cose della terra e gettandoli nell'ascetismo, col far parlare Gesù in tono *monacale*, così fornendo i semi « del cristianesimo del medio evo, cioé del cristianesimo che per molti secoli ha assorbito le anime ». Il Renan nota che nella prima comunità cristiana, « la vita di Gesù, quantunque non ancora scritta, era l'alimento della sua Chiesa; le sue massime erano incessantemente ripetute; le parti essenzialmente simboliche della sua biografia si riproducevano sempre nei piccoli racconti in qualche modo stereotipati, e «sus par coeur».

« Questo è ben certo per quanto riguarda la Cena (1); e fu così probabilmente lo stesso per le

(1) I Cor. XI, 23 et suiv., « passage écrit avant qu'aucun

linee essenziali del racconto della Passione; almeno conduce a questa supposizione l'accordo del quarto Evangelo e de' tre altri in questa parte essenziale della vita di Gesù » (pag. 78). Il signor Havet, occupandosi del contenuto degli Evangeli, perchè una critica *libera* (pag. 246) il riducesse al suo *giusto valore* (negandone tutto il sovrannaturale), riferisce la *Passione* secondo il testo di S. Marco, che anch' egli ritiene come « il più antico Evangelo »; ma dopo la narrazione, le sue conclusioni ci dicono che « essa è un dramma, il più popolare ancora di tutti i drammi, quantunque siano diciotto secoli che sia stato scritto, e il quale tanti uomini di ogni condizione e di ogni razza sono stati profondamente commossi (p. 257); ma la critica ci avverte che vi manca la verità de' fatti, e che le sue particolarità non portano alcuna verosimiglianza (pag. 257), come il tradimento di Giuda, le parole di Gesù nella Cena, il canto del gallo, l'incoronamento derisorio, la divisione delle vesti, e simili: il narratore « à force d'être insouciant de la réalité », ha solamente curato i *colpi di scena*, come si dicono. « La Passion n'a donc nullement

Evangile existât, et que Paul declare tenir de tradition première » n. a p. 78. Cioè nel 57, quando era scritta la Epistola I ai Corinti, il cui passo citato è conformissimo a quanto si legge, non solo in S. Luca, ma eziandio in S. Marco e nel S. Matteo greco: il che ci forza a credere che il testo di S. Matteo era già scritto verso il 60.

l'exactitude d'une relation historique, mais cest une œuvre d'imagination des plus touchantes. A défaut de la réalité, elle a au plus haut degré la vérité dramatique. Élle peint les choses d' une maniere saisissante, non pas telles qu' elles ont été, mais telles que la foule se les represente» (pag. 260). Ma l'Evangelo di Marco scritto in seno della prima comunità cristiana quando ancora vivevano gli apostoli, i parenti di Gesù e molti che lo avevano conosciuto, amato o odiato, si è detto che debba essere riguardato come *documento storico* superiore a tutti. Ciò non vale pel sig. Havet: la *Passione* è un'*opera d'imaginazione* fatta pel popolo, fatta fare con intendimento sedizioso contro le autorità romane; e di storico non c'è altro che la morte di Gesù per ragione politica (pag. 264). Quando la critica razionalista non sa giungere che alle conclusioni del sig. Havet, e a darci le *preziose* note, poste in piè di pagine del suo libro, io credo potrebbe dirsi spacciata; nè dico della grande ignoranza con cui l'autore si è messo alla critica del contenuto degli Evangeli, senza sapere quanti libri si sono scritti in proposito, e come siano stati risoluti tanti dubbi o sconcordanze apparenti già da un pezzo, anzi da secoli. Il sig. Havet scrive in fatto di critica storica veramente da *Volteriano*, e questo epiteto presso i dotti e i gravi critici credo che dica abbastanza. L'Havet ci fa sapere che nè i tre primi Evangeli, nè Paolo, ebbero sentore della trinità cioè del Padre, del Figlio e dello Spirito, come

appresso si è creduto; quando e in Matteo, e in Marco, e in Luca ricorrono spesso i tre nomi, e non come di tre Dei, ma di unico Dio; e in Paolo nella Epistola ai Corinti è nominato Dio Padre, il suo figlio Gesù Cristo, e lo Spirito Santo (c. I. e II); ci fa sapere che Gesù non nacque in Betleem; quando e Matteo e Luca chiaramente dicono, «in Bethlehem» nella città «quae vocatur Bethlehem»: ci fa sapere che potrebbe dal *Pater noster* cancellarsi qualche cosa; «figurarsi un Dio *che è nel cielo* oggidì sa di puerile» (pag. 269)! E tutto questo è detto con solennità magistrale, come se fosse un antico teologo della Università di Parigi. Nè bastando al sig. Havet il saggio che ci dà della sua sapienza critica nell'esame del contenuto dei Vangeli, ci fa eziandio sapere che il libro degli *Atti* degli Apostoli fu scritto «a une grande distance» dei fatti che racconta; e ciò debba argomentarsi «dal maraviglioso, di cui è ripieno» (pag. 297). Non basta al sig. Havet che anche il Renan dice essere uno stesso l'autore del Vangelo e degli Atti, cioè Luca (pag. 284)»; non basta che prima del Renan era stato detto anche dallo Strauss che lo scrittore del Vangelo e lo scrittore degli Atti sono uno stesso scrittore (*Vie de Jesus*, t. I. pag. 85); ci vuol dare il dotto resultamento de' suoi studi critici, cioè che gli *Atti* siano stati scritti a lunga distanza dai fatti che raccontano! e ciò dopo che il Renan aveva scritto nel 1877 queste precise parole, cioè: «les efforts qu'on a fait pour prouver que le troisième Évangile e les

Actes ne sont pas du même auteur, sont restés tous à fait infructueux »! (pag. 436). Ma per l'Havet quando uno scritto narra cose maravigliose, esso è stato scritto, senza dubbio in tempo ben lontano dalle cose narrate: « c'est là una régle de critique trés simpre et trés sûre »! (pag. 298). O Havet!

Questo è il criterio che governa il giudizio del sig. Havet nel suo libro, insieme con l'altro criterio che tutto quello che non si aggiusta alla sua testa non è avvenuto come si dice. Confessa ad esempio che l'autenticità della famosa lettera di Plino a Trajano oramai è ammessa da tutti (e ne dà belle ragioni anche il Renan); confessa che non saprebbe egli dimostrare la non autenticità del documento; ma, soggiunge: « il ne me semble pas que Pline ait du penser et parler ainsi » (pag. 425): doveva Plinio pensare con la testa dell'Havet, perché egli l'Havet gli avesse fatta buona quella lettera! E così va tutta la critica del libro.

Lo Strauss e il Salvador convengono nel ritenere come opera dell'apostolo Giovanni il quarto Evangelo; e con schiettezza dice il primo, che « la più parte de' critici riguardano oggimai l'Evangelo di Giovanni come autentico, e in conseguenza; come tale, che abbia una certezza compiutamente storica (Intr. § IX) », anzi aggiunge che non debba intendersi di altri che di Giovanni la designazione di *discepolo amato*, nè sarà mai una *vana leggenda* il soggiorno di quell'apostolo in Efeso, là dove nacque il quarto Evangelo (Op. cit. deux. sect. ch.

V, § 73, v. II, pag. 601). Il secondo poi avverte che l' autore del quarto Evangelo è un giudeo della tribù di Neftali, quel Giovanni di cui porta il nome, (che fu) l'Apostolo dell'Asia. Così, ultimamente il Renan ha mutato la sua opinione, cioè, che l'Evangelio secondo Giovanni fu scritto anch'esso nel primo secolo e, come gli altri tre, appartiene « a un dipresso all' autore cui è attribuito (*Vita di Gesù*, trad. cit. v. I, pag. 127); che esso doveva essere riferito *allo scorcio del primo secolo*, quando viveva ancora l'Apostolo Giovanni; ciò che, diceva egli il Renan, era « dimostrato in maniera che nulla lascia a desiderare (Op. cit. pag. 115)». Negli ultimi scritti il Renan riferisce il quarto Evangelio e le epistole di Giovanni alla prima metà del secondo secolo (1); sì che fa credere che dopo, una diecina o una ventina di anni dalla morte dell'apostolo potevano essere spacciati come

(1) Questa ipotesi messa avanti dal Bretschneider nel 1820, fu respinta più tardi dallo stesso autore, dichiarando che gli argomenti contrarii ai suoi dubbi gli sembravano una dimostrazione sufficiente dell'autenticità dell'Evangelo di S. Giovanni; e ciò non tace il Nicolas ne' suoi *Essais de philosophie et d'histoire religieuse*, p. 268 (Paris 1873). Si sa poi il convincimento che aveva dell'autenticità del quarto Evangelo lo Schleirmacher, e come l'Ewald ebbe a dire che « chi « non voglia scientemente abbracciare l' errore e rigettare « la verità, non oserà mai dire che il quarto Evangelo non « sia punto dell'apostolo San Giovanni ». (*Hist. du Christ.* t. I. p. 30).

opera dell'apostolo, scritti apocrifi, che la Chiesa subito accettò come autentici!

Gli Evangeli nella prima opinione del Renan erano stati scritti un quarant'anni dopo di Gesù: ora l'Evangelio il più importante per la parte dottrinale, si deve riferire al secondo secolo, e se non alla seconda metà o all'ultimo terzo di esso secolo, per lo meno alla prima metà. Nella quale prima metà sono compresi i primi anni del secolo; sì che il Renan in altro libro potrebbe anche dirci che egli intendeva del primo decennio del secolo, nel quale appunto si fa morire l'apostolo Giovanni, che il Renan stesso non contraddice (pag. 413) poter essere vissuto sino a Trajano, giusta la testimonianza di Ireneo; e così sarebbe tornato alla sua prima sentenza che gli Evangeli erano già tutti e quattro composti *sullo scorcio del primo secolo;* ritorno o disdetta che seguirebbe all'altra che ha fatto intorno ai *logia* di Matteo, intendendoli ora nel senso di « un Évangile mêlé de sentences et de récits (pag. 79) » così come li intendeva Papias indicando il Vangelo di Matteo. Sono giri e rigiri poco serii!

Pertanto il sig. Havet, tenero de' risultati e della certezza cui è giunta nel suo giudizio la critica contemporanea, ci dà per certo che il quarto Evangelio è di assai posteriore ai tre primi, e che non potè essere scritto da un giudeo, per ragione che chiama *Giudei* e non *Farisei* e *sacerdoti e scribi*, i nemici di Gesù: « On comprend dès lors combien

il est absurde de supposer que ce livre soit l'oeuvre du Juif Jehohanam ou Jean, fils de Zabdi ou Zébédée, le second parmi les Douze (pag. 345-46) ». Ciò è sufficiente alla critica del sig. Havet contro l'autenticità e la nazionalità dello scrittore del quarto Evangelio! Nel cap. XVIII, v. 3, si legge in San Giovanni: « Judas ergo cum accepisset cohortem, et *a pontificibus et pharisaeis* ministros, venit illuc cum laternis et facibus et armis » ; ma questi *pontefici e farisei* sfuggirono d'occhio al sig. Havet, e il suo criterio sta saldissimo!?

I miracoli, segue a dire l'Havet, narrati solamente dal quarto Evangelo sono una prova che si è già lontani dalla primitiva tradizione; nella quale egli suppone, per ragione del suo criterio storico che nulla poteva trovarsi di straordinario e di miracoloso, perchè il miracolo non esiste!

Oltre che, il sig. Havet ha fatto una bella scoperta, cui tiene molto, ed è, che l'autore di esso Vangelo non ha voluto riferire le parole della Cena, sopra cui la Chiesa ha fondato il suo domma della transustanziazione, per ragione che quelle parole avrebbero potuto dar forza alla dottrina de' Doceti, che volevano apparente e non reale il corpo del Cristo: « le quatrième évangile eût écarté, comme trop purement symboliques, le mêmes paroles que l' orthodoxie catholique prend au contraire aujourd' hui si matérielment, comme le témoignage positif d'une réelle transustantiation » (pag. 366)! L'Havet fabbrica la sua che chiama *conjecture* di-

menticando che nel cap. VI è ben detto dall' Evangelista quello che gli altri Evangeli dicono narrando la Cena, la quale dal quarto Evangelo è solo accennata con le semplici parole: *Et coena facta*, etc. In esso capitolo VI si legge: « Litigabant ergo Judæi ad invicem dicentes: Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? Dicit ergo eis Jesus: Amen, Amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam: et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere est cibus: et sanguis meus, vere est potus. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo (v. 53-57) ». Che timore poteva avere lo scrittore di questi versetti di favorire il docetismo se ripeteva le parole che gli altri Evangeli fanno dire a Gesù nella Cena, cioè: *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur* », secondo si legge in Marco? (XIV, v. 22-24).

Intanto col quarto Evangelo va unita sempre la discussione sull'*Apocalissi*, e noi passandoci delle contraddizioni che trova l'Havet tra i Sinottici e il quarto Evangelo, e così dell'esame che fa delle Epistole che dice *Apocrife*, dobbiamo sul proposito notare che il nostro critico si allontana in questo dal Renan e da altri della scuola che vogliono l'Apocalisse scritta prima de' Vangeli al tempo della

morte di Nerone, cioè verso il 68, secondo il Renan (pag. 39), il quale confessa che « les objections sont presque également graves et contre l'authenticité de ce livre singulière et contre l'hypothèse qui le declare apocryphe (pag. 430). L'Apocalisse, come gli Atti, sono per l'Havet ben *moderni*, (pag. 315); ed egli opina « que tout ce tableau a été composé de pièces et de morceaux, avec des idées disparates, qui n'ont pas été concues en même temps (pag. 221). Il libro, per le dottrine che contiene, specialmente in questo « che il Cristo figlio di Dio, vi si distingue appena da Dio (pag. 223) », sì che gli si fa dire « Io sono l'alfa e l'omega, il primo e l'ultimo », non può essere antico. Di più « il Cristo vi è presentato sotto una forma novella, che nè i libri giudei, nè Paolo, nè i tre Evangeli, hanno mai conosciuta, quella dell'*Agnello*....., che non è nè manco l'agnello di Dio del quarto Evangelo (pag. 340) ». Ora, come la credenza alla resurrezione sembra essere uscita dalla Religione di Mitra, (Giobbe sarebbe stato un sacerdote di Mitra!) così la lotta contro il Dragone dell'Apocalisse dovette uscire dallo stesso culto Mitriaco (pag. 326). E qui il sig. Havet si dimostra davvero soldato fedele del secolo XVIII sì da combattere con le armi stesse, quantunque vecchie, che furono usate dalla milizia incredula di quel secolo. Sulle orme del Dupuis, che riferì le imagini dell'Apocalisse al culto del Sole, l'Havet ripiglia il vecchio assunto che il culto cristiano fu in principio il culto del Sole, e

con grande ingenuità ci va dicendo che il giorno del Sole e il giorno del Signore fu pe' primi Cristiani una cosa stessa; che la Chiesa col suo Natale fece della festa del Sole la festa del Cristo; che la resurrezione del Cristo, posta alla luna piena che segue l'equinozio di primavera, è come la Natività una data astronomica; nè vi ha dubbio che la Pasqua giudea non sia la festa dell'equinozio di primavera, che segna il rinascimento della natura (!). Nè poi è da ritenere che Gesú sia morto davvero durante la Pasqua giudea; dovette morire, io credo dice l'Havet, in un giorno qualunque, di cui non si faceva commemorazione in principio; ma indi venne celebrata la sua resurrezione nel giorno quando si festeggiava « la résurrection véritable et éternelle (pag. 329-30) ». Il Sig. Havet, che conosce eziandio le cerimonie ecclesiastiche, in modo da far credere che sia stato o un prete o un frate, trova pertanto che « quando si legge l'ufficio della festa cristiana di Pasqua, si è colpiti su certi dettagli che ben mostrano essere stata la festa della primavera ». Il *lumen Christi* che si canta, taluni passi dell' *Exultat*, sono tutti accenni al Sole novello di primavera (pag. 331); il *capro* astronomico e l'*agnello* della Chiesa, sono simboli del Sole e simboli eziandio di Cristo; e vengono dal culto, come si è detto, di Mitra (pag. 332-33), e l'Apocalisse è la condanna delle dottrine pauline; lo scrittore fu antipaulino, e « getta sopra Paolo tutte le ingiurie che può suggerire l' *odium theologicum*

(pag. 340): la quale è un' altra bella scoperta del sig. Havet!

Secondo il nostro critico potè l'Apocalisse essere scritta in Efeso, e forse ne fu autore quel Giovanni l'*antico* (ὁ πρεσβύτερος), di cui parla Papias (pag. 344). Ma Papias, ricordiamo al sig. Havet, fu discepolo di questo Giovanni *presbitero*, ed appartiene al primo ventennio del secolo II; dunque, come l'Apocalisse fu scritta, non già nel primo secolo secondo la tradizione della Chiesa e l'autorità de' più antichi scrittori cristiani, bensì assai tardi, si che e un'opera *moderna* a petto dei Vangeli? Secondo il nostro avviso, dice l'Havet, potrebbe essere stata scritta anche al tempo di Trajano (98-117) (pag. 314) cioè quando ancora scriveva l'apostolo Giovanni: il che vuol dire non lontana dalla comparsa degli Evangeli e dalle prime origini del Cristianesimo. E se volete riferirla a Giovanni *presbitero* contemporaneo di Giovanni l'Apostolo, e appartenente alla Chiesa di Efeso, come potete vedere nell'Apocalisse le tracce del culto del Sole e di Mitra e della Magna Dea frigia? La critica severa è costretta a ridersi della critica presuntuosa del Sig. Havet, autore di quattro vulumi sul Cristianesimo e le sue Origini! Ma il Sig. Havet é lieto di aver suputo tutto spiegare, rimovendo dai Vangeli e dalle origini del Cristianesimo il maraviglioso e il sovrannaturale; non crede aver perduto il suo tempo e il lavoro se ha contribuito con esso a far penetrare negli spiriti la convinzione che

« tutto è umano nelle cose della umanità, e che ogni scienza, e particolarmente ogni storia deve pigliar congedo definitivamente dal soprannaturale e dal divino (pag. 48) ». Di questo modo, quantunque gli Evangeli hanno giovato pel loro carattere popolare a una letteratura democratica, che pigliò il posto della letteratura aristocratica fino allora sola al mondo, verrà il tempo che la moltitudine de' piccoli e de' sofferenti che ha messa la sue anima negli Evangeli, se ne staccherà come da vecchio vestito, non avendo più uopo di sogni, quando si avrà l'azione. L'illusione è stata tale, segue a dire l'Havet, che, quando la moltitudine ha fatto presso di noi la Rivoluzione, essa ha creduto farla tenendo dietro al Vangelo, mentre in realtà la Rivoluzione è destinata ad offuscare l'Evangelo per sempre! » (pag. 265). Al Vangelo sarà dunque sostituito d'ora innanzi il codice della Rivoluzione, e al Cristianesimo la Religione della pura Ragione proclamata dalla Rivoluzione. Lo Scheres disse de' volumi dell'Havet riguardando il *Vecchio testamento* che il soggetto era *estraneo agli studi e alla competenza* dello scrittore, sì che mostrava l'autore una *singolare inesperienza* de' problemi che toccava (pag. III del vol. stesso dell'Havet): ora lo stesso è a dirsi per questo volume che tratta del *Nuovo Testamento*. Il Sig. Havet che fa la sua professione di fedeltà alla critica religiosa di Voltaire del secolo XVIII, non avrebbe dovuto pensare a fare oggi una critica de' Vangeli e una storia delle origini del Cri-

stianesimo ignorando anche gli scrittori contemporanei più noti, che hanno combattuto le aberrazioni della scuola razionalista dal Paulus, dallo Strauss e dal Baur, al Renan e al Reville.

L'Havet si è trovato, dice, sullo stesso terreno del Renan, ma senza la pretenzione di rifare il monumento innalzato dall'autore della *Vie de Jésus*. Intanto partito dallo stesso canone critico che tutto ciò che sa di sovrannaturale ne' Vangeli non è storico, ma finzione e leggenda più o meno antica, il nostro critico estende questo canone anche a ciò che v'ha di naturale, e borioso esclama: « ce n'est pas là une histoire! (pag. 8) » lo stesso Evangelo di Marco, che il Renan ed altri critici dicono *storico*, « celui la même nous fournit bien peu de chose » (pag. 9) dice l'Havet. La critica, insegna solennemente il sig. Havet « quand refuse de croire à des récit de miracles, *elle n'a pas besoin* d'apporter des preuves à l'appui de sa négation: ce qu'on raconte est faux simplement, parce que ee qu'on raconte n'a pas pu être »! (pag. 10). E questa siffatta è critica positiva e scientifica! La spiegazione poi come si sia creduto ai miracoli di Gesù la critica la trova facilmente, cioè: « si è creduto che Gesù fece de' miracoli; perche si è creduto che Gesù era il Cristo, stante che il Cristo doveva fare de' miracoli (pag. 10): » ma Gesù non è stato il Cristo, perocchè quello che ne' libri del Vecchio Testamento è detto del Cristo, appartiene all'intero popolo ebreo, dunque non ha fatto miracoli. Gesù

non è stato punto un personaggio straordinario, siccome per lo meno vogliono altri scrittori razionalisti, e con essi il Renan, che il pone al sommo della grandezza, sì che anche spogliato della sua aureola divina, sarà *sempre adorato* : Gesù non è nè un *pensatore,* né un *filosofo,* nè un *dotto,* nè un *politico,* nè un *capitano,* nè un *poeta* (pag. 69); ha invece delle idee *grossolane, ristrette, povere,* è un ardente giudeo, che è morto per alleviare qualche sofferenza nei suoi simili, poveri, malati, ossessi (pag. 69): Gesù non si credette mai il Cristo, non pensò mai alla redenzione, come si è detto, degli uomini; non parlò mai come gli Evangeli lo fanno parlare, non concepì mai il disegno che fu attuato da Paolo, (passim); e se qualche cosa debba accettarsi dalla vita reale e de' discorsi veri di Gesù, possiamo ciò trovare nel solo Evangelo, che è il più antico, cioè nell'Evangelio, secondo Marco (pag. 232).

Ma l'Evangelio di Marco, o sig. Havet, comincia sin dal capo I a narrarci i miracoli di Gesú, e così segue per tutti gli altri capitoli della narrazione, nella quale dopo che per bocca di Pietro Gesù è dichiarato essere il *Cristo,* è detto della sua trasfigurazione, e della voce uscita dalla nube «hic est filius meus carissimus»; e della profezia intorno alla sua morte e resurrezione, e della redenzione degli uomini (C. X, 45), e della futura venuta del Figlio dell'uomo sulle nubi «cum virtute multa et gloria» (XIII), e della congiura dei sacerdoti e degli scribi

« quomodo eum dolo tenerent, et occiderent » (XIV, I), e del tradimento di Giuda e della Cena, e della cattura nel Getsemani, e dell'accusa di essersi detto il Cristo figlio di Dio (XIV, 610), e della reità di morte per blasfemia, dichiarata dal sommo Sacerdote (XIV, 63), e dell'accusa a Pilato di essersi voluto far Re dei Giudei (pretesa che andava congiunta alla dichiarazione di essere il Cristo, secondo il concetto giudaico), e della condanna al supplizio della Croce, e della tenebria avvenuta alla morte del crocifisso dall'ora sesta alla nona, e della confessione del centurione « Vere hic homo filius Dei erat » (XV, 39); e dell'annunzio della resurrezione data alle pie donne da un angelo che trovarono seduto presso il monumento, ove Gesù era stato sepolto innanzi al sabato; e della apparizione di Gesú agli Apostoli e della sua assunzione in Cielo (XVI, 19). Se il Vangelo di Marco è il solo che ci dà quel che ci fu di reale nella vita di Gesù; se è l'Evangelo *storico*, come altri il dice, accettate o no, sig. Havet, queste cose che si narrano dal detto Evangelo? se no, cade tutto esso Evangelo, e a nulla valgono le belle parole che e il Renan e voi avete scritto in suo favore anteponendolo agli altri; se sì, potevate risparmiarvi il lungo lavoro che avete consacrato al vostro libro, perchè ne' lettori entri la persuasione che nulla di straordinario e di miracoloso fu in Gesù e nella fondazione del Cristianesimo. Ma le lodi date all' Evangelio di Marco sono perchè non vi si legge nulla della

natività miracolosa di Gesù ; quasi che l' aver cominciato l'Evangelista dalla predicazione di Giovanni e dal battesimo di Gesù, sia una negazione di quel che prima era seguito e si trovava narrato da Matteo e si manteneva nella tradizione della Chiesa Apostolica; e quando poi s'incontra il miracolo, si dice «tout cela est pueril» (p. 233!); questo è della superstizione del tempo (pag. 234); questa è una favola inventata dai vecchi libri giudaici (pag. 236), queste sono composizioni imaginose, o miti (pag. 238); sono aberrazioni dello spirito umano (pag, 238); che la critica ha l' ufficio di dissipare, riducendole al loro *giusto valore* (pag. 246). Il Renan ritiene che secondo tutte le apparenze, Marco compose in Roma il suo Evangelo «il quale per quanto imperfetto si fosse, racchiuse le linee essenziali del soggetto: tale è la vecchia tradizione, ed essa non ha nulla d'inverosimile (pag. 123)»; e lo compose «avant che tous les tèmoins oculaires de la vie de Jésus fussent mortis». Dunque fu scritto sotto il controllo de' testimoni di vista, amici e nemici; sì che lo stesso Renan ritiene che non si possa dire che non si rifescano ad esso Vangelo di Marco le parole di Papia con le quali ci fa sapere aver sentito dal Presbitero Giovanni, che «Marco divenuto interprete di Pietro, scrisse *esattamente*, ma senz' ordine, tutto ciò che egli ricordava delle parole e delle azioni del Cristo» (pag. 126). Lo Strauss disse che se gli Evangeli sono autentici la loro narrazione è vera: ma la

critica del Sig. Havet trova autentico e storico col Renan l'Evangelio di Marco, scritto «innanzi che fossero morti i testimoni oculari della vita di Gesù»; e pure i fatti narrati, quando in essi c'è del sovrannaturale e del maraviglioso, sono finzioni, favole, miti, aberrazione dello spirito umano! Il sig. Havet in un'appendice al suo volume, (pag. 488 e seg.) respinge la ipotesi del Soury «que Jésus était atteint de folie»: altro, dice, è una teologia stravagante, da un caso patologico di competenza della medicina (pag. 491). Ora si é domandato a quale specie di follia dovrebbe per lo più essere riferita la critica razionalista contemporanea, e come studiare questo caso patologico delle vite di Gesù e delle critiche degli Evangeli venute fuori dallo Strauss ad oggi: ed io non ho saputo rispondere altro che la cosiffatta critica è figlia della *mania della negazione*, giunta fino all'eccesso di negare anche i beneficii, morali e civili del Cristianesimo, e dire che il Cristianesimo sia stato un regresso della umanità, una malattia della mente umana, che bisogna per rialzarla *scristianeggiare!* «Ella doit infailliblement se détache un jour des Evangiles et s'en depouiller comme d'une enveloppe flétrie (pag. 265)». Questo è l'intendimento umanitario del sig. Havet, e il fatto patologico che presenta il suo libro allo studio dei lettori.

IL CRISTIANESIMO PRIMITIVO

E IL DOGMA

DELLA DIVINITÀ DI GESÙ CRISTO

SECONDO B. LABANCA E A. RÉVILLE (1)

« Ce que n'ont vu ni Celse le philosophe, ni Trypon le juif, ni Iustin le disciple de Platon né l'an 103 de l'E. Ch., le rationalisme du XIX siècle aura eu la gloire de l'inventer, par un miracle de perspicacité retrospective! » DARRAS, *Hist. générale de l'Église* etc. t. IV, pa. 304.

INTENDIMENTO del nuovo libro del prof. Labanca è « la ricostruzione del Cristianesimo primitivo dal lato storico (introd. p. VII) »; stantechè « fra noi, da molti secoli, il Cristianesimo della leggenda è tutto », e manca fra noi un lavoro storico del Cristianesimo primitivo: (p. VIII) al che ha creduto occorrere l' autore con questo suo libro, non conoscendo egli « nessuna ricerca

V. (1) *Il Cristianesimo primitivo.* Studio storico-critico. Torino, Loescher, 1886.

V. *Histoire du dogme de la divinité de Jesus Christ.* Deux. édit. Paris.

storica italiana, condotta con le esigenze critiche moderne, sul Cristianesimo primitivo e successivo; e pure fuori Italia ve ne sono parecchie, dopo la scuola storica di Tubinga ». E dà torto e colpa di questo fatto in parte al Governo, « giacchè non seppe sostituire all' insegnamento della teologia, che tolse via dalle Università, quello della storia critica delle religioni (p. XI) »: al quale insegnamento, pochi mesi dopo pubblicato il suo libro, fu chiamato egli in persona, il Labanca, istituendosene di proposito cattedra nella Universita di Roma. (E per queste notizie che qui accenno, non mi accuserà il Labanca, come già ha fatto, di cattivo animo verso di lui; chè io seguo il procedimento storico, di cui è infatuato nella sua ricostruzione (!) del Cristianesimo primitivo). Il quale primo e generale intendimento di *ricostruzione* ne ha sotto un altro, che è quello di seguire « i nostri, egli dice, filosofi e politici del Risorgimento », i quali « ben s'avvidero che, a combattere vigorosamente il papismo temporale, conveniva prima di tutto risalire agli esordi storici del papismo spirituale (p. XII) »; dal che la fanciullesca negazione che leggiamo in questo libro del Labanca della venuta di S. Pietro in Roma, e della trasmissione dell' autorità degli Apostoli alla Sedia pontificia Romana (1). Il Baur

(1) Sant'Ireneo scriveva quando appena era corso un secolo dalla morte di S. Pietro e di San Paolo: e notava senza dubbio alcuno: « cum Petrus et Paulus Romae evange-

stesso, maestro e duce del Labanca e non dico del Renan e di tanti altri critici di tutt'altro valore che il Labanca riconoscono autentica la famosa Epistola di Clemente Romano, nella quale si parla del martirio di S. Pietro e di S. Paolo in Roma, e della fondazione apostolica della Sedia Romana: e pure il Labanca ci ripete ancora il misero sotterfugio protestante di negare il pontificato e la morte del principe degli Apostoli in Roma, attestati da tutta la storia ecclesiastica nei primi secoli, dai monumenti cristiani di Roma, e dalla tradizione vivente di 19 secoli.

E ciò per la ricostruzione storica del Cristianesimo primitivo con l'arte imparata dalla scuola di Tubinga e coi criteri della scuola razionalista, i quali, negando qualunque fatto che s'accomodi al suo intendimento, che è la negazione *a priori* del sovrannaturale e così dell'azione di Dio nella storia, sono per lui tutta e sola la verità, la luce che fa trovare il *Cristianesimo primitivo* sotto le tenebre della *leggenda* e del *mito* diffuse dal Cristianesimo de' teologi e della Chiesa: la quale « ha sosostituito al primitivo Cristianesimo il simbolismo corrotto ed il dogmatismo assurdo » (p. XIII), che per secoli si è predicato; e solamente, diciamo noi, interpretando la mente dell'autore, svanirà ora che

lizarent et fundarent Ecclesiam! » Anche il Renan non ne dubita; eppure il Labanca osa ancora ripetere la banale negazione!

è comparso sotto il cielo d'Italia questo *Studio storico-critico* sul Cristianesimo primitivo del professore Baldassare Labanca, già prete in Agnone, ora professore di Storia delle Religioni nell'Università di Roma. Se non che l'autore dichiara che una delle *cause intrinseche*, onde è stato mosso a scrivere il suo libro, « è stata, dice, che io non son di coloro, che odiano la religione in generale, e la cristiana in particolare » (p. XIII); altra causa è stata, che « io non credo, soggiunge, a guisa d'altri, che col tempo la scienza abbia a tenere le veci della religione. Per la religione rimarrà sempre un posto, e non ultimo, nel vasto campo della individuale e sociale moralità. » (p. XIV). E veramente so la religione in generale fosse andata via, e il Cristianesimo in particolare si trovasse in stato di andarsene, non ci sarebbe bisogno di una cattedra di Storia delle religioni; e il Labanca poteva restare ad insegnare filosofia morale, al più accomodandosi a far buon viso alla scuola della morale indipendente, o della morale senza legge e senza sanzione, siccome qualcuno va insegnando in Francia e ripetesi in Italia. Il Labanca ritiene che possa ben darsi una religione senza credenze, e un Cristianesimo senza dommi, nè manco quello della divinità del suo fondatore; e però, ci dice, « mostrata, infatti, la primitiva fondazione storica del Cristianesimo ricca di sentimenti morali, povera di simboli esterni e di metafisici dogmi (pare che l'autore si ricordi bene delle Epistole di

S. Paolo, e dico di quelle che la scuola razionalista ritiene anch'essa autentiche), la mia narrazione servirà a raccomandare un *novello Cristianesimo*, in cui decrescano a grado a grado simboli e dogmi inutili: (e sarebbero tutti *inutili* per i nostri *novelli* cristiani battezzati nelle acque della *Scuola di Tubinga* dal prof. Labanca) e crescano a poco a poco sentimenti morali (quando n'è povero il Cristianesimo dommatico!!), in tutti tempi e luoghi sempre utili (p. XVI). » E crede anzi il Labanca, con la serietà conveniente ad un critico delle origini del Cristianesimo, che la *nuova Europa religiosa* renderà persuasa la stessa Gerarchia (della Chiesa) di promuovere ogni dì più essi sentimenti, e di rimuovere possibilmente dogmi e simboli che eccitano compassione, non adorazione, almeno alle persone ben pensanti, e onestamente operanti (!) Questo avvenendo, com'è probabile, sarà un bene per la Chiesa e per la nuova civiltà, bisognosa di moralità » (p. XVIII). Io non so dire se queste parole sieno state scritte seriamente e pensatamente; ma in ogni modo, la Chiesa farà un gran bene a sè stessa ed alla umana civiltà, quando, per consiglio e voto del prof. Labanca, rinnegherà la divinità di Gesù Cristo, predicherà una favola la redenzione e la divina Rivelazione, smentirà la vita futura, e dichiarerà sè stessa non essere stata altro che una istituzione fondata sulla superstizione e sull'inganno: al che aggiungerà essere omai vieto il Decalogo e tutta la morale Evangelica per secoli

predicata; e allora l'umanità avrà ottenuto il godimento della moralità, della quale il prof. La banca la vede *bisognosa*!

Del resto, dice schiettamente l'autore, « non proverò che voglia *uccidere* i dogmi (sono forsi animali preistorici?) del Cristianesimo; è l'ambiente passato, che s'è preso l'incarico di farli nascere e vivere; e l'ambiente presente di ucciderli e seppellirli (p. 394); ma « la morte dei dogmi per me, non è morte del Cristianesimo, anzi più intensa ed estesa vita di esso.... Andando i dogmi del Cristianesimo, andrà via da esso anche il soprannaturale, nel suo significato mistico e volgare; del quale, omai, la filosofia e la storia indipendenti han fatto compiuto divorzio... Si allontani anche dalla morale cristiana il misterioso e il miracoloso, tutt'uno col soprannaturale volgare; e quella di nuovo tornerà poderoso mezzo di bene civile e terreno (senza più parlare di cielo, e di vita oltre mondana), così come fu prima che venisse abbuiata da un dogmatismo astruso, da un simbolismo corrotto, e da un casismo ozioso e stomachevole (p. 395-98) ». Il Labanca, rimprovera acremente il Trezza che crede il Cristianesimo una religione già morta e sepolta, rammaricandosi che la morale cristiana « durerà pur troppo a lungo, e ci contristerà di vergogna » (forse perchè tuttavia non ha dato luogo alla morale delle scimmie); ma dice di essere d'accordo con lui quanto al dogmatismo cristiano (p. 416-17); il quale in fine sarà trasformato in *mora-*

lismo religioso pel fatto storico che l'umanità ha bisogno di avere una religione, e la scienza non surrogherà mai definitivamente la religione, ed il Cristianesimo in particolare; ma questa trasformazione dei dogmi in sentimenti morali, che va accennando «durerà ancora per lunghissimo tempo» (p. 433). Se non che, fra i dommi cristiani ce n'è uno che è domma della umanità cioè quello della immortalità dell'anima. Ora il prof. Labanca, discorrendo del dogma della resurrezione de' corpi insegnato da San Paolo, ma non provato, e conchiudendo che «oramai ha fatto il suo tempo» (p. 127), aggiunge a sostegno della sua tesi cioè che i dogmi religiosi e i cristiani sono stati una creazione dell'ambiente storico, tanto che, dice, i cattolici oggi «insistono sulla fede alla immortalità dell'anima», ma «quanto alla resurrezione la lasciano da parte, o almeno non vi insistono» (e il simbolo che si recita ogni giorno nelle chiese cattoliche?): ecco le sue parole: «L'ambiente d'all'ora (delle origini del Cristianesimo), così pregno di aspettazioni messianiche permise la credenza e la insistenza su la resurrezione del corpo; l'ambiente di oggi *comporta ancora* la immortalità dell'anima, concepita come esistenza e coscienza perenne di là della tomba; l'ambiente di domani forse rispetterà la sola immortalità ed eternità della materia, che sempre muore e risorge, o, ch'è lo stesso, che sempre si trasforma, attraverso a varie decomposizioni. Così la scienza a' dì nostri dimostra,

sperimentalmente; al che si comporrà la fede a poco a poco » (p. 178). L'autore, teologo e già filosofo giobertiano, s'è convertito finalmente nel ricostruire il Cristianesimo primitivo alle teoriche materialiste del Moleschott e del Buchner; e pretende parlare di religione, di morale, di fede, che dovrebbe ancora chiamarsi Cristianesimo, naturale e razionale e non più sovrannaturale e mistico; quando la sua dottrina dell'ambiente storico creatore dei dogmi religiosi va a finire al materialismo e alla eterna trasformazione della materia, che, dimostrata dalla scienza, deve ripigliare il posto *a poco a poco* nella *fede* del dogma della immortalità dell'anima! Ma questo è un farvi giuoco, o professore Labanca, de' vostri lettori, ai quali col vostro libro proponete la ricostruzione storica del Cristianesimo primitivo e la *riforma cristiana* di cui ha bisogno la nostra età e la nostra Italia nel presente apparecchiamento del *nuovo evo cristiano,* con la negazione completa del Cristianesimo, adattandolo così, secondo voi dite, « ai moderni bisogni morali! » Parlate ancora di Cristianesimo e di fede, quando non intendete fare del Cristianesimo altro che un sistema razionale di morale, come tanti altri sistemi, e chiamate *fede* l'assenso che debba a poco a poco concedersi alle dimostrazioni della scienza! Voi avete dimenticato non dico il passo di S. Paolo, e i prolegomeni della teologia studiata in seminario, ma sino i versi di Dante,

Fede è sustanzia di cose sperate.
Ed argomento delle non parventi;
E in ciò mi par che sta sua quidditate.

Ma, data così brevemente idea de' fini del libro del prof. Labanca, e de' criteri della sua critica, e della trasformazione in lui avvenuta fino ad accettare dall'ambiente storico la negazione della immortalità dell'anima ridotta alla immortalità della materia; entriamo un poco nella rassegna dello studio storico dell' autore almeno nei sommi capi.

Seguendo il Baur, il Cristianesimo è, secondo il Labanca, un fatto storico che, messa da parte la sovrannaturalità de' teologi, «rientra nella universale connessione di cause e di effetti naturali, nella quale torna inutile, anzi assurdo affermare dei miracoli» (p. 12). E però procedendo da' documenti, sui quali si debba ricostruire il Cristianesimo storico, spogliato di tutto il sovrannaturale leggendario e critico, il Labanca accetta dalla critica storica su' libri del N. T. questi risultamenti, cioè: «di S. Paolo sono certe le due epistole ai Tessalonicesi, scritte tra gli anni 52 e 54; le altre due ai Corinti, scritte tra il 57 e 59; l'epistola ai Galati, scritta nell'anno 56; l'epistola ai Romani, del 60, l'epistola ai Filippesi, del 62; sono probabili l'epistola ai Colossesi, del 60, l'altra a Filemone, anche del 60; è dubbia l'epistola agli Efesi, dell'anno 60; sono falsamente attribuite a Paolo le due epistole a Timoteo, la terza a Tito, e la quarta agli Ebrei. Quest'ultima sembra di Barnaba, compagno di Paolo, scritta l'anno 65, e le altre a Timoteo e Tito di autori sconosciuti, paiono scritte nell'anno 100. L'Apocalisse, o la Rivelazione, col nome di

Giovanni, probabilmente di un giudeo cristiano, fu scritta nell'anno 65 o 67; le due epistole cattoliche col nome anche di Giovanni, di autori molto incerti appartengono, non si sa bene, se all'anno 100 o 150; l'Evangelo, col nome ancora di Giovanni, d'autore ignoto, è stato scritto dopo la prima metà del secondo secolo, tra il 160 ed il 170 (!). L' Evangelo secondo San Matteo, composto probabilmente da più autori ignoti, per essere mal combinate le parti che lo formano, appartiene con quasi certezza all'anno 69. L'Evangelo secondo San Marco, probabilmente dell'anno 68, e composto da più persone incognite, consta di più parti, la prima dal capo I al XIII, la seconda dal XIII al XVI, la terza dal versetto primo al secondo del capo XVI. L'Evangelo secondo San Luca, parte rimescolamento degli altri due evangeli, e parte cavato da tradizioni cristiane, è dell'anno probabile 75, ed è stato scritto, come pare, veramente da Luca, compagno di Paolo. Gli Atti degli Apostoli scritti anche da Luca a un di presso nell'anno 80, hanno due parti principali: una in cui Pietro è il protagonista, dal capo I al XII; e l'altra, in cui il protagonista è Paolo, dal XII al XXVIII, salvo i fatti importanti messi in bocca di Giacomo, dal XV al XX, probabile fratello germano di Gesù. Le due epistole cattoliche portanti il nome di San Pietro, sono opera di qualche cristiano che partecipava alle opinioni di Paolo, e che le desiderava accordate con quelle di Pietro. Fra le due epistole v'ha grandissima distanza, sembrando la prima del

primo secolo, verso il 64, e la seconda della fine del secondo secolo. La epistola cattolica di Giacomo, probabile (quanti probabili!) di costui ispirazione, se non composizione, è scritta contro le opinioni di Paolo circa il 62. L'ultima epistola cattolica di Giuda, altro probabile fratello germano di Gesù, dettata da qualche giudeo-cristiano anche contro Paolo, che si tiene per distruttore della Legge, può datarsi intorno all'anno 56 (p. 13-14). Questo è il canone dato sopra i resultamenti *certi* della critica storica del prof. Labanca; e basterebbe intanto alla condanna *a priori* del suo libro. Tranne l'Evangelo secondo S. Giovanni e le epistole cattoliche, e la epistola seconda di San Pietro, questi documenti che formano il N. T. sono già pel prof. Labanca del primo secolo, comparsi tra il 52 e l'80, quando ancora vivevano e predicavano gli Apostoli; e in questi documenti cominciati a scrivere venti anni dopo che lasciò la terra Gesù c'è bene altro che il Cristianesimo naturale e razionale che vuole ricostruire col suo libro il professore dell'Università Romana! Egli nega la divinità e i miracoli di Gesù, e i documenti da lui riconosciuti l'affermano tutti; egli nega la ragione sovrannaturale del Cristianesimo; e questi documenti sono la pietra fondamentale di questa sovrannaturalità. Non fa uopo combattere tanti svarioni del Labanca, sino a dire che l'Evangelo di Marco « probabilmente scritto nel 68, è composto da più persone incognite », quando per lo stesso Renan, non ha dubbio alcuno che autore di esso

Evangelo: «fuit Jean-Marc, le disciple, l'interprete de Pierre», sì che «comme document historique, l'Évangile de Marc a une grande supériorité (sopra gli altri Evangeli). La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout entiére. On l'y voit réellement vivant, agissant» (1). È certo il Labanca che l'Evangelo secondo Giovanni «è stato scritto dopo la prima metà del secondo secolo, tra il 160 e il 170»; quando il Renan (e non parlo di scrittori cattolici) consente col Salvador che in tutti e quattro gli Evangeli è la mano dei contemporanei di Gesù, e dice che il Vangelo secondo Giovanni era già verso il 150 soggetto di molte controversie teologiche, sì che credette quando scrisse la *Vie de Jèsus*, che quest'Evangelo potesse essere anch'esso scritto verso il 70, o al più sullo scorcio del primo secolo, stantecchè la sua esistenza in quel tempo è dimostrata «in maniera *che nulla lascia a desiderare.*» Nè il Salvador ha dubitato punto che autore del quarto Evangelo sia stato «un Juif de la tribù de Neftali, Jean devenu apôtre de l'Asie» (2). Il Labanca vuol saperne più del Salvador e del Renan, e ne sballa molto grosse, tanto da vedere nel Vangelo secondo Matteo una composizione di più autori ignoti, contrariamnte all'avviso del Salvador, ebreo, che avea scritto «Mathieu, Juif da la Pale-

(1) v. *Les Evangiles* etc. chap. XIII.
(2) v. *Jesus Christ et sa doctr.* t. I, p. 147.

stine, est le premier en date et le plus precieux des évangelistes, sous le rapport de l'histoire et de l'axactitude locale (op. cit)». Pel Salvador l'originale Matteo fu il testo greco e non il testo ebreo o sirocaldeo, siccome ora sostiene il Renan: ma anche egli il Renan ritiene che l'Evangelo ebreo, così detto, (1) rassomigliava molto all'Evangelo greco che porta il nome di San Matteo, sì per il piano e sì per l'ordinamento, il quale testo greco sarebbe secondo lui una traduzione (op. cit. p. 1039). Intanto «Notre Mathieu en effet, s'est conservé les dernières années intact depuis sa riduction définitive, dans les dernières années du premier siècle, tandis que l'Évangile hébreu, vu l'absence d'une orthodoxie jalouse gardienne des testes, dans les Églises judaïsantes de Syrie, a été remanié de siècle en siècle si bien qu'à la fin il n'était pas fort superieur à un Evangile apocryphe» (p. 104). Del resto, nel testo greco secondo il Renan i *Logia* sarebbero dell' apostolo Matteo, e i racconti frapposti di Marco, che scrisse sui ricordi di Pietro. «L'auteur du premir Evangile trouve ces paquetes déjà faits, et les inséra dans le texte de Marc, qui lui servait de canevas, tous ficelés san briser le fil

(1) L'Havet crede che l'*Evangile selon les Hebreux* sia comparso al principio del III secolo!! v. *Le Christianisme et ses origines*, t. IV. p. 137, n. 3. I critici più serii ritengono che i due testi ebreo e greco siano contemporanei, e probalbilmente opera dello stesso Matteo.

léger qui les reliait» (op. cit. p. 177); sì che non sarebbe affatto una compilazione, siccome la dice il prof. Labanca, di più autori ignoti, ma un' opera composta da una stessa mano viventi Matteo e Marco, essendocchè appartiene con quasi certezza all'anno 69, sopra i quaderni dell' apostolo e sopra i quaderni dell' interprete di San Pietro. « La redaction dernière a, du reste, beaucoup d' unité de style, dice il Renan; une même main s'est étendue sur les morceax fort divers qui sont entrés dans la composition» (op. cit. pag. 175)». Ma chi fu il redattore, se l'Evangelo non è dell'apostolo Matteo, secondo la testimonianza di Papias? Non fa uopo saperlo, purchè non si dica come dice la tradizione della Chiesa, di essere opera di S. Matteo. Questo vuole la critica moderna, che procede, come s'è visto, *di certezza in certezza*. Intanto, se dal 68 al 75, secondo la cronologia data dal prof. Labanca, erano già scritti i tre Evangeli sinottici, e già nel 52 San Paolo avea scritta la sua Epistola ai Tessalonicesi; in qual tempo al Cristianesimo storico e naturalista si soprappose il Cristianesimo dommatico e sovrannaturalista; in qual tempo fu alterata la fisonomia e il carattere del Gesù storico facendosene un Gesù leggendario? In venti anni, e in faccia a' contemporanei che erano vissuti, e che avevano conversato con Gesù, non si crea una storia piena di miracoli, co' tempi e luoghi quando avvenuti, e nel secolo più splendido della civiltá antica per lettere, per arti, per

scuole filosofiche; e di più in mezzo a persone, anzi a un popolo intero, che aveva interesse a contradire i fatti narrati.

Eppure il prof. Labanca si e accinto a ricostruire il Cristianesimo storico, che solamente avrebbe di questo modo esistito nei vent'anni dalla morte di Gesù alla prima Epistola di San Paolo; e intanto questa ricostruzione non avrebbe altri documenti che i testi del Cristianesimo dommatico e leggendario propagato dagli Apostoli stessi e dai contemporanei di Gesù! Que' testi che uno scrittore israelita dice *sinceri*, e di coloro di cui portano il nome; tantochè: « Le fond du récit et les principaux événements sont évidentement exacts, et sauf les détails accessoires et les divergences de formes il est facile de constater qu'ils se retrouvent complétement dans chachune des quatre biographies» COHEN, op. cit. p. 20-21). Il libro degli *Atti* scritti secondo lo stesso prof. Labanca, da Luca, compagno di San Paolo, al più verso l'80, è un libro storico, che ci lasciò l'immagine *dell'età d'oro*, del Cristianesimo con la narrazione de' trent'anni piú fecondi de' fasti ecclesiastici (RENAN, op. cit. p. 447); e però il Cristianesimo vero, stando al libro degli *Atti*, sarebbe finito appena pochi giorni dopo la morte di Gesù, quando gli Apostoli, che il videro risorto lo videro salire al cielo, e raccolti nel Cenacolo, si sentirono sotto le fiammelle di fuoco ripieni di Spirito Santo, e parlarono lingue diverse non imparate, e Pietro predicò alla moltitudine

accorsa la resurrezione di Gesù (hunc Jesum resuscitavit Deus, cujus omnes nos testes sumus, c. II, 32), e tremila uomini furono battezzati « in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum ».

In quel giorno venne predicato il Cristianesimo dommatico e soprannaturale, e predicato dall'apostolo, che ebbe per interprete l'autore del Vangelo il più antico, secondo la critica razionalista, e il più storico di tutti, da cui é narrato che alla interrogazione di Gesù fatta agli Apostoli: « Quem me dicunt esse homines? » avesse già Pietro risposto: « Tu es Christus »: nella quale confessione è tutto il Cristianesimo soprannaturale, cominciato così anche prima della predicazione di San Pietro, e delle Epistole di San Paolo e degli *Atti* di San Luca, e dell'Evangelio di San Giovanni (1). A quest'imbarazzo del Labanca risponderebbe il Renan che « une semaine après sa mort, Jèsus avait une vaste légende de son vivant, la plus part des traits que nous venons d'indiquer étaient déjà écrits d'avance (op. cit. 182) ». Ma in questo caso il Cristianesimo

(1) É assai curioso l'assunto preso dall'Havet di dimostrare che la Cristologia di San Paolo, il quale già predicava e scriveva prima che fossero stati redatti i tre Evangeli sinottici, è ben diversa di quella de' Vangeli; i quali, posteriori a San Paolo, non avrebbero l'idea del Cristo redentore e della resurrezione nel senso dell'apostolo delle Genti! Con gli Evangeli si sarebbe tornati indietro, quanto alla persona di Gesù, dal Cristianesimo dommatico di San Paolo! (*Risum teneatis?*). v. op. cit. p. 109-11 e seg.

storico, che vuole ricostruire il Labanca, dopo le ricostruzioni ideali o romanzesche dello Strauss e del Renan, non esistette; e però non si ricostruisce punto un edifizio che non ha mai esistito; e già sappiamo quanto oramai valgano presso i veri critici le famose teorie mitiche, che condussero lo Strauss dal Cristianesimo liberamente interpretato secondo la scuola di Tubinga, alla *nuova fede* nel materialismo e nell' ateismo. Una negazione radicale è più logica di una siffatta critica storica, che dà misero spettacolo o d'ignoranza o di mala fede; senza nè essere accolta dai credenti, nè riuscire accetta ai non credenti. Ma il prof. Labanca dichiara che non odia *il cristianesimo in sè stesso;* che bensì si è messo alla ricostruzione del Cristianesimo primitivo, perchè odia solamente « il simbolismo corrotto ed il dogmatismo assurdo, che sonosi dalla Chiesa sostituiti al primitivo Cristianesimo, principalmente sollecito, come la storia c'insegnerà, dei sentimenti morali del perdono (e tra' precetti della Chiesa ci sarà dunque la vendetta!), della giustizia (forse la Chiesa è maestra fra i popoli d'ingiustizia!), dell'amore (vuol dire che la Chiesa bandisce l'odio di uomo ad uomo) e della perfezione (quando mai la Chiesa ha ridotto gli uomini da selvaggi o barbari a civili, ovvero ha insegnato la più alta e virtuosa morale, che per antonomasia si dice cristiana?!) » (p. XIII.) Se non chè, questo simbolismo *corrotto* e questo *dommatismo* assurdo risalgono a San Paolo e agli Evangeli; i quali in-

tanto pel Renan « sono fino a un certo punto l'opera de' suoi discepoli immediati, sì che dobbiamo credere che l'immagine di Gesù tale quale resulta dagli Evangeli sia rassomigliante all'originale ne' suoi tratti essenziali » (v. op. cit. pag. 87). Quale *Cristianesimo primitivo* dunque resta a ricostruire al prof. Labanca? Quello solamente che è la negazione del Cristianesimo in sè stesso, cominciando dalla negazione *a priori* del soprannaturale, e della divinità di Gesù, e finendo alla negazione della immortalità dell' anima; e il prof. Labanca si è fatto predicatore e sacerdote di questo *novello* Cristianesimo, che sarebbe il Cristianesimo *primitivo* da lui ricostruito! Il Cristianesimo *secondo* la leggenda, dice il prof. Labanca, ha una primitiva storia, che non è storia, perchè è in gran parte miracoli e misteri impossibili, dalla concezione di Gesù per opera dello Spirito Santo fino alla ascensione al cielo alla presenza degli Apostoli (p. 17-18) ». Queste ed altre simili cose affermano i soprannaturalisti, conformi, senza dubbio, alla fede; ma totalmente disformi dalla storia (p. 19): ora « i miracoli, per la fede al soprannaturale che implicano, sono in conseguenza antisperimentali e antirazionali, e, come tali, antistorici », (p. 21). Onde, « la critica storica ed il miracolo, a dir breve, si escludono, non potendo quella ridurre questo a fatto storico sperimentale e razionale (p. 21.) Nel Cristianesimo, segue a farci sapere il prof. Labanca, c'è un *soprannaturale sublime*, raccomandato da

Gesù, ma questo consiste « nello spirituale anteposto al materiale, nel razionale anteposto al sensuale » (p. 23). Sfrondisi adunque il Cristianesimo, come ci è venuto dalle tradizioni e dalla Chiesa, di tutto il soprannaturale *grossolano, innaturale, superstizioso, mistico,* e avremo ricostruito il Cristianesimo *primitivo,* spirituale e razionale: Ma, o prof. Labanca, questo sfrondamento non si può fare senza negare e il primo, e il secondo, e il terzo, e il quarto Vangelo; senza non più discorrere della dispute sopra i Vangeli; senza non disconoscerne la cronologia che anche voi concedete, dopo gli eretici antichi, e gli scrittori israeliti de' nostri tempi.

Entra pertanto l'autore nella storia, che egli dice, del Cristianesimo primitivo; e trova come al tempo degli Apostoli l'ambiente fisico di Gerusalemme produsse un primitivo cristianesimo del *tutto giudaico e particolare*; siccome l'ambiente fisico di Antiochia preparò un *primitivo cristianesimo antigiudaico ed universale*; (sì che abbiamo due *primitivi cristianesimi*).

Dopo questi due primitivi Cristianesimi, giudaico e antigiudaico, particolare e universale, viene la preponderanza del Cristianesimo *paulino* sopra il *giacomino* e abbiamo altri due Cristianesimi *primitivi* per l'ambiente di Atene, di Roma e di Alessandria; sì che l'universalità imperiale di Roma fu base geografica alla universalità morale del Cristianesimo; e infine per l'ambiente speciale di Alessandria,

fisico e metafisico, comparisce col quarto Evangelio il Cristianesimo *giovannino*, col quale « finisce la storia del *primitivo cristianesimo*, (cioè del *quarto* cristianesimo *primitivo)*, e incomincia la storia del cattolicismo » (p. 120)! La leggenda di San Pietro in Roma, nacque, ci fa sapere eziandio il prof. Labanca, dal desiderio di vedere accordati Paolo e Pietro, cioè i due Cristianesimi, il particolare e l'universale, e dalla necessitá di giustificare le parole evangeliche concedenti a Pietro la suprema direzione della Chiesa, la quale già aveva il suo centro in Roma (p. 110). Siccome si è detta leggenda e racconto favoloso da taluni protestanti la dimora di San Pietro in Roma, la stessa cosa ripete il prof. Labanca; scordandosi che il suo maestro Baur ha riconosciuta autentica la Epistola di San Clemente ai Corinti, e che il Renan dice di questa Epistola « peu d'ecrits sont aussi authentiques»; e parlando dell'evangelista San Marco, nota che « ayant accompagné Pierre à Rome, (1) il y resta probablement après la mort de l'apôtre » (op. cit. p. 115-319). Nè fa uopo citare tanti altri scrittori anche non cattolici, antichi e moderni. Da uno storico critico, come il prof. Labanca, non si avrebbe dovuto ripetere quello che a lui professore in Roma contradice la Roma di

(1) A p. 138 e 139 il Renan dice dell'essere stato San Pietro in Roma « comme nous le croyons »; e aggiunge che « l'intervalle entre Xyste et saint Pierre fut rempli avec des *presbyteri* romains, qui avaient aisse quelque reputation ».

diciannove secoli, l'archeologia cristiana, la quale in Roma uno storico delle origini del Cristianesimo non può nè deve ignorare (1). Nè avrebbe dovuto ignorare come oramai si giudica dai critici la pretesa influenza Alessandrina da lui predicata sulle dottrine cristiane, anzi sopra Gesù medesimo per lo mezzo dei Terapeuti, « che tanto, crede, influirono nei fatti e ne' discorsi di Gesù » (p. 114), sino a dirci che « il cittadino di Nazareth fu da principio medico, uniformandosi ai bisogni imperiosi della sua contrada (ecco il primo ambiente fisico creatore del cristianesimo), ed anche alla dottrina della setta essenica (ambiente morale o storico), alla quale probabilmente apparteneva. Incominciò da medico del corpo ottenendo molte guarigioni, che la leggenda colorì quali miracoli. Dipoi ebbesi ancora per medico dell'anima, per la relazione riconosciuta in tutti i tempi, tanto più allora, tra corpo ed anima. Da ultimo si tenne per medico del corpo e dello spirito non solo di Galilea, non solo degli Ebrei, ma di tutto il mondo, veggendosi le cure mediche attraverso il prodigio, che ingrandì la possanza del medico. Così, anche da tal lato, se vi si prestò mirabilmente l'ambiente fisico, si passò a grado a grado dalla cura del corpo a quella dell'anima, dalla cura di pochi a quella di molti, anzi di tutti gli uomini, soprannaturalizzando il naturale, universalizzando il par-

(1) V. Nel mio volume *Apologetica e Archeologia Cristiana* la Memoria *San Pietro in Roma. Monumenti e Testimonianze,* p. 365 e seg. Paler. 1897.

ticolare » (p. 143). E così, diciamo noi, si é trovata la spiegazione del Messia aspettato dalla nazione giudaica, del Cristo de' Profeti, degli Evangeli, di S. Paolo! non era che un *medico* che si voleva, per prescrivere l'uso de' bagni nella piscina di Siloe, dare ricette ed unguenti per gli occhi, usare l'elettricità per le gambe, curare le asfissie e le nevrosi, e far sapere a tutti che nella buona igiene del parco cibo e dell'uso dell'acqua, sta il regno di Dio e la remissione de' peccati! E questa spiegazione ha potuto darcela solamente il saggio storico critico del prof. Labanca nell'anno di grazia 1886!! Il Cristianesimo non fu nelle sue origini che un sistema di medicina, poi universalizzato, e da S. Pietro e S. Paolo portato in Roma, dove divenne Religione dell'Impero! E che furono i Sacramenti in mano degli Apostoli? Il Labanca dirà che furono mezzi terapeutici usati per una speciale farmacopea secreta.

S' intrattiene pertanto il prof. Labanca intorno alle azioni fisiche sul dogma cristiano della resurrezione, e sul dogma della incarnazione, intesa diversamente « giusta il diverso ambiente fisico e metafisico » ; su' precetti igienici del cristianesimo, « spiegati per le forze ambienti »; sulla storia del diavolo, che « è la nostra cattiva intenzione »; sui così detti gastighi di Dio « dichiarati dalla scienza della natura »; sull'amore scambievole inteso anch'esso secondo il diverso ambiente fisico; e pur col *diverso ambiente fisico* «s'intende il predominare, pres-

so i Padri orientali le indagini filosofiche; appresso gli occidentali, le tendenze antifilosofiche » (!) Quanto poi all'apparizione e propagazione del Cristianesimo, ritenuta dai soprannaturalisti come miracolosa e opera di Dio, il prof. Labanca non crede col Ferrière che il Cristianesimo sia nato da poche *follie mistiche* , ma ritiene che i fatti che costituiscono tanta parte del Cristianesimo primitivo sono fatti *naturali*, sopra cui il misticismo innalzò un castello di fantastiche credenze (p. 150-51).

Fu naturale ad es. il modo come si credette dagli Apostoli alla resurrezione di Gesù. E qui il prof. Labanca, riproducendo la spiegazione in proposito del Renan (*Vita di Gesù*, trad. ital. c. XXVI), ci dice che « appena che una donna, Maria di Magdalo, senza dubbio e naturalmente più ansante e piú visionaria di un uomo, si condusse al sepolcro insieme con altre donne, ed esclamò: *È risorto*, che tutti a coro ripeterono: *È risorto*. Ciò che si aspetta, facilmente si crede» (p. 125). E cita Matteo, c. XXVIII), ove si dice del terremoto, dell'angelo sceso dal cielo, dello spavento dei custodi, del timore delle donne, e dell'annunzio che loro dà l'angelo della resurrezione del Crocifisso e dell'apparizione di Gesù alle donne. Se non che Maria di Magdalo non è sola, secondo Luca, c. XXIV, il quale parla pure di donne *(mulieres)*, alle quali si fecero innanzi *duo viri in veste fulgenti*, che loro annunziarono « non est, hic, sed surrexit » ; e questo annunzio portarono le donne agli Apostoli: ma « visa sunt ante illos, sicut

deliramentum verba ista; et non crediderunt illis ». Dove è, o prof. Labanca, ripetendo il Renan, il vostro: « *È risorto* di Maria di Magdalo, che tutti a coro ripeterono: *È risorto!?* » Nel luogo da voi citato si legge il contrario: « Et visa sunt ante illos, sicut deliramentum verba ista, et non crediderunt illis! » Cita il prof. Labanca il c. XX di Giovanni: ma in questo capitolo del quarto Evangelo si legge che Maria vista rimossa la pietra dal monumento corse a Simone Pietro e all'apostolo amato da Gesù e disse loro non: *É risorto!* ma « tulerunt dominum de monumento, et nescimus ubi posuerunt eum »: indi dopo che eran corsi anche al monumento Giovanni e Pietro, Maria riguardò piangendo dentro di esso, e allora mentre si doleva e diceva ai due angeli che vide sedenti dentro il monumento: « tulerunt dominum meum »; Gesù stesso, dapprima nè manco riconosciuto da Maria, la chiama di nome, *Maria*, ed ella subito risponde *Rabboni*, cioè *Maestro:* « Dicit ei Jesus: Maria. Conversa illa, dicit ei: Rabboni, (quod dicitur magister) ». E Gesù le annunzia la sua prossima ascensione al Padre. Narrò Maria ai discepoli: « Quia vidi Dominum et hæc dixit mihi: » ma venne Gesù stesso in mezzo ai discepoli, che si stavano rinchiusi per timore dei Giudei, mostrando loro le mani e il costato. Allora « gavisi sunt discipuli viso Domino: » e restando incredulo Tommaso, che non si trovava coi discepoli quando era andato in mezzo a loro Gesù, e francamente fece loro sentire di non credere, dopo otto

giorni, quando con gli altri discepoli era raccolto dentro eziandio Tommaso «venit Jesus januis clausis e stetit in medio, et dixit: Pax vobis. Deinde dicit Thomae: Infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum; et noli esse incredulus, sed fidelis. Respondit Thomas, et dixit ei: Dominus, meus, et Deus meus». Dove, o prof. Labanca, il vostro « *È risorto*, che tutti a coro ripeterono: *É risorto!* »? I luoghi da voi citati dicono tutto il contrario; e voi rincantucciato dietro il Renan avete voluto abusare della buona fede dei vostri lettori (1). Non saprei poi intendere perchè nella citazione dei Vangeli per confermare il suo *É risorto!* il prof. Labanca lascia da parte il Vangelo di Marco, che i nuovi critici, tranne il Baur favorevole a Matteo, tengono per il più critico e il solo storico. In questo Evangelo avrebbe eziandio letto che le donne andate al monumento ebbero timore e stupore nel vedere rimossa la pietra e trovarvi un giovine seduto, il quale incoraggiandole, loro dava l'avviso che Gesù Nazareno crocifisso era già risorto; che tutte fuggirono, e pel timore non fecer parola del fatto, e solamente quando *apparve* a Maria Magda-

(1) Anche uno scrittore israelita, il Cohen, ha dovuto notare « che dejà les onze n'avaint acueilli que pas un vif sentiment d'incredulité ce qui leur avait été rapporté touchant le fait lui-méme de la resurrection. » *Lès Déicides*, p. 148. Paris, 1854.

lena, che era fra le donne fuggite dal monumento pel timore, nè fu da essa dato annunzio ai discepoli che piangevano la perdita del Maestro. Ma «illi audientes quia viveret, et visus esset ab ea, *non crediderunt:*» credettero solamente quando «novissime recumbentibus illis undecim apparuit: et exprobavit *incredulitatem* eorum et *duritiam* cordis; quia iis, qui viderant eum resurrexisse, *non crediderunt*». Si parla d'incredulità, di durezza di cuore, o prof. Labanca, non di subita risposta di tutti a coro: *É risorto!* Di questo modo avete creduto potere ricostruire il Cristianesimo primitivo dietro le *preziose indagini storiche* del Baur, e i supposti romanzeschi del Renan, o gli sproloqui dell'Havet? Con siffatta critica avete trovato che «nel confucianismo, a differenza del buddismo e del cristianesimo, scorgesi meglio fecondato il fatto naturale dell'amore. Confucio, educato a filosofia indipendente, non soggiacque interamente come il Buddha e il Cristo, all'ambiente, che lo circondava, ma ad esso in certo modo s'impose» (p. 143). Dunque la morale evangelica e cristiana sta sotto la morale cinese! Io vi ripeto qui, o prof. Labanca, le parole che recentemente ha scritte sul proposito della morale confuciana fondata sull' amore meglio che la cristiana, secondo che voi credete, il Bèrard nel suo libro *La Philosophie ancienne* etc. Pr. Part (1883) a pag. CXVII: «l'élève l'apprend et la répète dans ses leçons; le mandarin l'a sans cesse à la bouche; le législateur y trouve la raison de la loi, qu'il

rédige ou formule: l'administrateur, la règle qu'il doit appliquer; l'homme, le citoyen, celle de tous actes de sa vie privée et publique. Mais l'opposition entre ce qui est et ce qui doit être, non subsiste pas moins partout. Le Chinois reste ce qu'il est, menteur, rusè, égoiste, intéssé, astucieux, trompeur, et perfide, ennemi de l'étranger, plein d'orgueil, d' une vanité ridicule. Cette civilisation est immorale et corrompue..... Entre la morale qui a transformé et régénéré le monde et qui en est ancore aujourd'hui la séve, et cette morale stérile di une civilisation decrépite, ceux qui ont établi le paralléle pourraient en être aux-mêmes embarassés ». E di questo imbarazzo pensi ad uscire il prof. Labanca ricorrendo ai suoi influssi ed ambienti che sono il *deus ex machina* del suo libro.

I capitoli più importanti all'apparenza del libro del prof. Labanca sono dal V al IX che è l' ultimo. Ma del cap. V, *Giudaismo e Cristianesimo*, pubblicato dall'autore anche a parte prima che venisse fuori il suo libro, poteva bene dispensarsi, dopo le Letture del Kuenen, di cui abbiamo discorso altrove, e dopo i tre volumi del Coehn *Les Pharisiens*, *Les Déicides* etc. (nouv. édit) e il volume del Nicolas (Michele) *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ere chrétienne* », tutti pubblicati sin dal 1864 e 67.

Forse il prof. Labanca ha voluto tornare sopra questo argomento dell' *israelitismo*, del *mosaismo*, e del *giudaismo* considerati rispetto al *cristianesimo*,

per farci sapere che l'israelitismo « fu una religione assai libera, parte monoteistica e parte politeistica, o, che è lo stesso parte teolatra e parte idolatra (p. 156), Onde è giusto dire che l'israelitismo, costituente la prima fede religiosa ebraica, è stato un misto di monoteismo e di politeismo; in guisa che ancora il popolo d' Israele è stato pagano ed ha partecipato « a tutte le pratiche del paganesimo cananeo fino alla schiavitù di Babilonia » (FERRIÈRE, p. 137); che nelle credenze del popolo giudaico non entrò la credenza all'immortalità dell'anima (p. 170); che il Messia non era altro che lo stesso Israele rispetto alle altre nazioni della terra. Non si capisce nel libro del prof. Labanca, come egli accetti che fino alla schiavitù di Babilonia il popolo d' Israele *fu pagano;* che sentì bisogno di avere una sua propria religione « a grado a grado che il popolo uscì dalla schiavitù di Babilonia » (157); e Mosè, uomo di gagliarda mente e volontà « fece prevalere, il nuovo concetto religioso, che si disse *mosaismo*, e consistette principalmente nell'adorazione di Jehevéh » (p. 158-69); e intanto « terminata la schiavitù di Babilonia, e ristabilitosi l'intero regno israelitico (sotto il quale Israele sarebbe stato *pagano*), che si disse giudaico, si passò dal mosaicismo al giudaismo » (p. 162). Intenda meglio chi può queste pagine del La Banca; con la giunta che il nome stesso d'*Israele* è persiano, che quello di Jehevéh è fenicio, egizio o arabo, che quello di Mosè è egiziano, e che tutta la Genesi viene

da leggende babiloniche, caldaiche, e di altre città asiatiche» (p. 164-65) (1); che il monoteismo austero di Mosè si trasformò in dualismo, Jehevéh e Adonai (p. 168); che la dottrina del destino umano dopo la vita presente, si modificò per «adattamenti greco romani, all'orientale e alla greca», accoppiandovi i due elementi della risurrezione de' morti e della immortalità dell'anima, l'una e l'altra sconosciute nell'A. T. salvo qualche allusione dell'immortalità, che trovasi nel libro profetico di Daniele... L'immortalità a cui avevan aggiustato fede sempre i Semiti, era quella della loro razza, non quella dell'individuo (sic!)» (p. 170). Ma il Munch, dotto israelita, dice per contrario: «Ci sembra evidente che gli Ebrei credessero in ogni tempo alla permanenza dell'anima; all'epoca mosaica avevano soltanto alcune confuse nozioni *sulla condizione* delle anime nello Scheol» (2). Nel cap. IV, che discorre della filosofia antica rispetto alla religione cristiana, il prof. Labanca trova che alla «costruzione della filosofia giudaica» concorsero l'*orientalismo* con l'*ellenismo*, cosa già negata da scrittori israeliti e dal Nicolas (3); e ritiene anche oggi che la filosofia

(1) Qui nota della pratica egiziana della circoncisione; al che abbiamo altrove risposto coi documenti stessi biblici.

(2) V. *La Palestina*, trad. it. p. 168-69. Venezia 1853. Il prof. Labanca dice il Munk «competente nella materia» (p. 183).

(3) V. *Des doctrines religieuses de Juifs* etc. Prem Part. ch. II. Second Part. ch. II.

filoniana « ha partorito in gran parte il cristianesimo de' Padri, anche di qualche apostolo, vo' dire di S. Giovanni: (dunque il quarto Evangelo fu scritto da S. Giovanni, e non è della metà del II secolo! ») (p. 215); e si diffonde sopra riscontri ben noti, come il *logos* filoniano e il *Logos* di S. Giovanni, dimostrati anche da scrittori non cattolici cosa ben diversa nel concetto.

Nota poi il prof. Labanca che il Cristianesimo primitivo non ebbe la dottrina del peccato ereditario o originale (e San Paolo? e il concetto fondamentale della redenzione, che informa gli Evangeli?), dogmatizzata dal Concilio di Trento nel 1546. E anche questa è rivelazione che vien su dalla ricostruzione del Cristianesimo primitivo! e che fatti i raffronti tra Socrate e Gesù, dietro al Baur, e con la stregua delle leggi naturali si può « vedere nelle grandiose intuizioni morali e religiose di Socrate, ripetute da Gesù dopo 469 anni (!) come la continuazione ed evoluzione sociale d'imperiosi bisogni etici e virtuosi, sodisfatti per singolar modo da due stupende individualità » (p. 243). Anzi, non solo la filosofia socratica, ma la epicurea e la storia somministrarono al cristianesimo grandi verità; tanto nell'inno di Cleante a Giove « quasi sentonsi i due conosciuti inni del *Te Deum laudamus*, e del *Veni Creator Spiritus* della Chiesa cristiana (!) » (p. 251.) Anche Lucrezio diede qualche cosa al Cristianesimo; perchè, combattendo gli Dei, e « imponendo l'adorazione della natura preparava l'adorazione d'un Dio »

(p. 254). Se il libro non fosse stato scritto da un professore si direbbero questi vaneggiamenti; ma certamente sono qualcosa che va detta trastullo che l'autore si fa dei lettori e del suo tempo.

Il capitolo VII che tratteggia il *progresso* storico del *Cristianesimo da Gesù agli Apostoli*, ci dice che «il Cristianesimo di Gesú dovrebbe dirsi gesuismo, in modo conforme al primitivo nome di lui Gesù» (p. 276); e che fu una delle 480 sinagoghe che allora si contavano in Gerusalemme, che pensò di credere che Gesù di Nazaret fosse stato il vero Messia. I seguaci di questa credenza si dissero Nazarei (e il Renan ce l'aveva già detto), sì che il Cristianesimo nel suo embrione si può dire *nazareismo*, fino a che il processo storico dal *nazareismo* finì al *Cristianesimo*, come per altro processo storico dal *Cristianesimo* si giunse al *Cattolicismo*. A ogni modo, dice sul serio il prof. Labanca, «la religione di Gesù, cristianesimo, o gesuismo o nazareismo che dicasi, non è quella degli Apostoli» (p. 276-79). Segue l'autore a farci conoscere «in che consistette la religione di Gesú, e come si distingue da quella degli Apostoli;» trova che Gesù procedette fra *incertezze* e *incoerenze* e non senza *contraddizioni* (p. 267-69); ma «non è dubbio che Gesú dichiarossi Messia... circondando, forse contro volere, la sua salutare missione di colori misteriosi, anzi miracolosi, anzi magici. Salvo cosiffatti colori, che per i soprannaturalisti sono una prima sostanza e per noi un ultimo accessorio del-

la religione di Gesù, l'opera di lui fu grande » (p. 290). Manco male! Ma tra i discepoli e gli apostoli sorsero « varie forme di cristianesimo primitivo, che ora s'includono ed ora si escludono, ora si svolgono ed ora sconvolgono il concetto dominante del nazareismo» (p. 191); anzi quanto *alla vita e alla religione* del maestro, avevano di Gesù notizie assai dubbie ed oscure»; nè «ebbero almanco una dottrina coerente del loro maestro»; il che dipese oltrecchè dall'ambiente fisico e metafisico, che in modo vario influì negli apostoli, dall'incerta contezza che essi avevano della dottrina del Nazareno, e dal diverso concetto che se ne formavano nel loro cervello (E la *doctrina apostolorum* di S. Luca, dove se ne va?» (p. 294). Passa pertanto il prof. Labanca a presentarci una vera creazione del suo cervello e de' suoi maestri, il cristianesimo pietrino, paolino, giacomino, giovannino, fino alla conciliazione di tutti questi cristianesimi apostolici per opera di Luca; e fino alla composizione che si è detta cattolicismo; non senza avvertirci che chi voglia considerare tutto il processo storico religioso cristiano, può dire, in certo senso, che Paolo è stato il fondatore del Cristianesimo, Giovanni del cattolicismo, e Gesù del nazareismo. Da altra parte, siccome senza il nazareismo, senza questo embrione di religione cristiana, non poteva nascere il cristianesimo paolino, nè il cattolicismo giovannino; così, nel senso pieno e storico, Gesù è il vero ed unico fondatore del cristianesimo» (p. 316). Non so

come il prof. Labanca non ha portato ad esempio che Romolo, secondo la sua maniera di vedere, fu il fondatore dell'Impero: così come il nazareismo di Gesù, nel quale «di dogmi ideali, astratti ed astrusi, ne' quali nascondesi tanta innaturalità e impossibilità, non v'è punto» (p. 317) fu il *fondatore* del *cristianesimo* paolino, e del *cattolicismo* giovannino professato dalla Chiesa, e venuto fino ai nostri tempi.

Nel cap. VIII ci fa sapere come il processo storico dal Gesù di Nazareth condusse al Gesù di Nicea; cosa che ci aveva fatta sapere il Rèville col suo libro: e discorre dopo tante volte che se n'è discorso del valore delle locuzioni *figlio di Dio* e *figlio dell' uomo*; notando come dal Gesù dei sinottici al Gesù divinizzato di Paolo e di Giovanni (e siamo in tempo assai prima del Concilio di Nicea!) v'ha più che un trapasso storico, un fatto antistorico ed antilogico (p. 347)». Dice di natura *assurda* il dogma, che comparve dopo secoli, della divinità del Cristo (e Paolo e Giovanni che divinizzarono Gesù?); tutt'altrimenti che dice il Nicolas (Michele), il quale anzi sostiene che la dottrina del Verbo non derivò nè dal masdeismo, nè dal platonismo, bensì fu di origine palestina, e si lega a talune forme di linguaggio proprie dei libri dell'antico Testamento; e altamente proclama il professore, che in questa evoluzione del Cristianesimo il dogma della divinità di Gesù non tenne un vero processo storico. Si è dimenticato il professore che a p. 177 del suo libro

scrisse che Gesù « era creduto da alcuni come Dio nato per eterna generazione dal cielo. La quale credenza intorno alla sua *divinità*, benchè non diffusa pure turbava di molto i farisei, perchè rovesciava da cima a fondo tuttó l'edificio religioso »; e dice: « S'andò a grado intorno alla storia della divinità di Gesù? No, in niun modo no.

Dal Gesù di Nazareth al Gesù di Nicea saltasi dal vero uomo, di vero uomo, al vero Dio, di vero Dio » (p. 374). Ma tra Nazareth e Nicea non ci sono Paolo e Giovanni, che *divinizzarono* Gesù! Questo salto, o prof. Labanca, non ci sarebbe punto, se si sta alle vostre stesse parole. Dopo questo *salto*, restò perduta del tutto la *dottrina genuina* di Gesù, e la Chiesa non seppe vedere che se si fosse tenuta ad essa, cioè a quel tale *cristianesimo primitivo,* anteriore agli apostoli, avrebbe cansato « tante inutili disputazioni dogmatiche, a danno della *vera moralità* e *santità* degli uomini » (p. 375). Il prof. Labanca doveva nascere e scrivere appena chiuso il Concilio di Nicea: avrebbe presentato alla Chiesa il cristianesimo *primitivo,* e così sarebbe stata salvata per tanti secoli la *moralità* e *santità degli uomini!* Se non che al Concilio di Nicea il prof. Labanca non si sarebbe presentato così come ha creduto potersi presentare ai suoi lettori nel 1886: non avrebbe potuto negare quello che oggi crede potersi facilmente negare, attesa la leggerezza, con cui si è messo a far la critica del Cristianesimo dommatico dietro le pedate de' maestri di Tubinga

e di Gottinga. Non avrebbe potuto negare nè l'autenticità, nè la data de' Vangeli, quando erano freschissime le memorie del primo secolo, si leggevano gli scritti de' Padri apostolici, e le Apologie non erano storicamente contradette perchè corroborate dalla tradizione e dai monumenti. Come avrebbe potuto negare ad esempio la nascita di Gesù in Betlemme, in faccia al culto cristiano del primo secolo, alla profanazione ordinata da Adriano, alla basilica che fu inalzata sulla grotta della nascita? Come avrebbe potuto dire gli Evangeli essere scrittura di compilazione confusa, varia e anonima, quando fino a Tertulliano si citavano gli originali, *(literae authenticae)*, e i discepoli degli Apostoli ne avevano attestata l'autenticità, consentita eziandio dai contradditori o eretici o pagani? Come avrebbe potuto dire che l'Evangelo di San Giovanni comparve nella metà del secolo II (verso il 160), quando nella prima metà era già formato il canone della Chiesa, siccome è dimostrato dal frammento scoverto dal Muratori fra i codici di Bobbio, dalle versioni *Siriaca* ed *Italica*, esistenti nel cominciamento del II secolo, e così dal codice *sinaitico* scoverto dal Tischendorf nel 1844, dal cui esame l'illustre uomo ha conchiuso: « nous nous croyons autorisés à placer vers la fin du premier siécle, non pas la naissance ou la composition des Evangiles, mais la réunion en corps canonique? » (1). Non

(1) v. *De la date des Evangiles*, p. 274.

avrebbe allora ignorato il prof. Labanca che in san Barnaba, in San Clemente, in Sant' Ignazio, in San Policarpo, in Hermas, in Atenagora, in San Giustino, in Taziano, in Sant'Ireneo, in Tertulliano, si trovano numerosi testi di tutti e quattro gli Evangeli canonici; che se la *Vetus Italica* non può essere posteriore al 150, il *Peschito* primitivo che è più antico della *Italica* comparve sul principio del II secolo, o sulla fine del I. La traduzione siriaca di S. Matteo, è notato dal Coreton, non fu fatta sul testo greco, bensì sul testo primitivo; e le due traduzioni latine sono vicinissime per tempo agli originali, cioè più antiche che il Baur e il prof. Labanca contro l'Ewald, non fanno l'Evangelo di S. Giovanni! Dal libro dei *Philosophumena* pubblicato dal Miller, (1851) si rileva che quest'Evangelo era usato nei primi 25 anni del secolo II; e lo Schleirmacher non ha detto, o prof. Labanca, che quanto più si studia questo Evangelo, tanto più si resta convinti che è proprio dell'apostolo San Giovanni! Non è l'Ewald che ha scritto che « les choses en sont aujourd'hui à ce point, qu'aucun homme à moins qu'il ne veuille sciemment choisir l'erreur et rejeter la vérité, n'osera dire que le quatrième Évangile ne soit pas de l'apotre saint Jean » ? (1).

(1) v. *Hist. du Christ*, t. I, p. 30. presso BOUGAUD, *Le Christianisme* etc. t. II, p. 102. Paris, 1878. HANNEBERG, *Hist. de la Revelat. Biblique*. t. II, Neuv. Part. *Hist. de la Bible* p. 376 e segg. REITHMAYR, *Introd. aux livres canoniques du nouveau Testament*, Prem. Sect. Paris. t. 1, 1861.

Io non credo che voi siate de' tali che scientemente vogliano rigettare la veritá; ma la leggerezza del vostro libro ne fa dubitare. Voi dovevate sapere che tra Sant'Ireneo e San Giovanni non vi fu che una generazione rappresentata da San Policarpo, discepolo di San Giovanni, maestro di Sant'Ireneo, e da San Giustino, nato tre anni dopo la morte di S. Giovanni; il quale nel 138 e 167 già parlava di *Memorie* lasciate dagli Apostoli e chiamate *Evangeli*, (εὐαγγέλια): ed essendo dimorato in Alessandria, in Efeso, in Roma, ben conosceva gli Evangeli usati dalla Chiesa di Oriente, e di Occidente. Dovevate sapere che innanzi al 170 esistevano due *Concordanze* o Armonie Evangeliche, quella di Teofilo, e l'altra detta di Taziano, discepolo di San Giustino; e non era lecito ignorare quando scriveste che l'Evangelo di San Giovanni «d'autore ignoto è stato scritto dopo la prima metà del secondo secolo, tra il 160 e il 170» (p. 13), che nel 1749 il Muratori scuopriva nella Badia di Bobbio il famoso frammento del VII secolo, dal quale è dimostrato che tra il 142 e il 157 gli Evangeli esistevano tutti e quattro col nome che ancora portano (1). Non era lecito ignorare l' imbarazzo del Renan (2) a spiegare come nella Epistola ai Romani di S. Ignazio (riconosciuta autentica) ci siano

(1) v. MEIGNAN, *Les Evangiles* etc. p. 362, 1864.
(2) v. *Les Evangiles*, p. XXIII.

delle espressioni imprestate dal quarto Evangelo; il quale pel Renan «n'est pas sur que exitât déjà vers l'an 115;» quando prima aveva scritto che già esisteva sullo scorcio del primo secolo! non dovevate sconoscere la testimonianza del *Pastore* di Hermas rispetto al testo di S. Giovanni, con sentenza fanciullesca riferito da voi alla seconda metà (160 178) del secondo secolo. Non hanno scritto nulla per voi il De Witte e l' Hug e il Glaire e cento altri scrittori moderni? Siete voi nella vostra critica storica più forte dello Strauss, che per gli argomenti del De Witte e del Neander confessò che era stato tanto scosso ne' suoi dubbi sopra l'autenticità del quarto Evangelo da non ritenerlo non autentico? (VALLON, op. cit. p. 189, n. 3). Nè vi piacerà di ricorrere, così come ha fatto il Renan a un Evangelo primitivo, o Evangelo *sorgente*, *scritto*, *o orale*, l'*Ur-Evangelium* dell'Eichhron, e dell'Ewald, dei quattro Evangeli posteriori. Chè questa ipotesi è stata ben combattuta sin dalla sua comparsa ed è respinta dal fatto, anche da voi accettato, cioè che dal 68 al 75 erano già comparsi gli Evangeli secondo San Marco, San Matteo, San Luca; e gli scrittori del primo secolo, dal 70 al 120, non citano che i testi che noi possediamo, e che la Chiesa riteneva come scritture apostoliche comparse dal 40 al 100. Se fosse esistito un Evangelo primitivo o Evangelo *sorgente*, come potè andare disperso? o come non fu conosciuto da scrittori contemporanei a San

Marco, a San Luca, a San Giovanni? Sarebbe stato venerato come il solo Evangelo autentico, e apostolico; quando il prologo di San Luca esclude l'esistenza di questo primitivo Evangelo *sorgente*, divinato dall'Eichhorn e dall'Ewald, e supposto dal Renan in parte raccolto nell'Evangelo ebreo, onde fa uscire il testo greco secondo S. Matteo: «Si l'Evangile primitif qu'Eichhorn soppose émané d'une main apostolique avait existe, la tradition chrétienne l'aurait connu. Les Eglises primitives l'éussent fidèlement conserveé (1). Il prof. Labanca segue per filo il Baur nel ritenere le opposizioni e le divergenze sorte nel Cristianesimo primitivo, sì che ad esse servirono a mano a mano gli Evangeli sino a venire alla composizione ultima di paulinismo e di giovannismo che si disse cattolicismo; e dissente dalla scuola nell'aver data essa poco importanza alle circostanze esteriori, cioè all'*ambiente* fisico e morale, massime di Antiochia, rispetto all'universalismo di Paolo; rimproverando il Baur del suo *apriorismo* nella critica storica del Cristianesimo primitivo (p. 87). Questo rimprovero di *apriorismo*

(1) v. MEIGMN. Op. cit. p. 12. Se fosse esistito un Evangelo *sorgente* che avesse testimoniata chiaramente contro Corinto, Ebione e Valentino la divinità di Gesù Cristo, S. Giovanni non avrebbe scritto il suo per far sapere a quelli eretici ciò che egli *aveva visto ed udito*, affinchè per la sua testimonianza scritta fosse creduto che Gesù era stato *il Cristo Figlio di Dio*, v. JANSSENN, *Hermeneut. Sacra*, p. 223.

crede il Labanca che non condanni tutto il suo libro? Non si fonda la sua critica sulla negazione *a priori* del sovrannaturale e della divinità di Gesù, così come la critica del Baur? Non ha egli accettato senza discussione le vedute del Semler, cioè il giudizio che i fatti creduti miracolosi, o non avvennero, ovvero non avranno avuto nulla di sovrannaturale, sí che il Cristianesimo è un' opera naturale come tante altre che si son vedute sotto il sole? Eppure uno scrittore israelita dice formidabile questo problema nella storia della umanità, e aggiunge che « nier le miracle au nom de la raison limitée et de la philosophie impuissante, serait de la témérité et de l'orgueil » (1).

Intanto, secondo giudica il prof. Labanca, i dogmi capitali del Cristianesimo dommatico se ne sono andati insieme al sovrannaturale: « il Cristo giudeo, il Cristo profeta, il Cristo taumaturgo, il Cristo trasfigurato, il Cristo uomo e Dio; questi ed altri Cristi leggendari, opportuni per quel tempo, sono morti affatto pel nostro tempo, e ancora più per l'avvenire, per i cristiani ragionevoli » (p. 386). Ma non è morto il Cristo della storia, cioè il maestro di profondi sentimenti religiosi e morali, i quali per la loro naturalità sono fecondi di grande bene in tutti i tempi e in tutti i luoghi; e questo tale Cristo naturale, che fu il Gesù di Nazareth, « non è morto nel nostro tempo, nè morrà, com'è probabile, per un avvenire

(1) V. COHEN, *Les Déicides*, p. 41.

assai lontano » (p. 386-87 Il libro del prof. Labanca è stato scritto per tenere in vita, o per lo meno per sostenere la possibilità di Cristianesimo così inteso, depurato dai suoi dogmi *assurdi e innaturali.* « Il Cristianesimo è fatto storico naturale non istantaneo, con successive evoluzioni ed adattazioni, accompagnate, com'è inevitabile, da successive contraddizioni. Delle quali si dissiparono le apparenti; ma le sussistenti, rimangono sempre ingiustificabili »: (p. 380) la ricostruzione del Cristianesimo primitivo, rimovendone il divino che vi si soprappose, le giustificherà; e così nella fusione, dice il Labanca, che sempre più si va estendendo delle religioni, e nella lotta tra la scienza e la fede (1), il Cristianesimo

(1) In questa lotta non perirà nè la scienza, nè la fede, purchè sia scienza vera, e vera fede nel senso della Chiesa. Il De Broglie fa una opportuna avvertenza in proposito del conflitto che si vuol far credere esistere fra la religione e la scienza: il conflitto dice può essere apparente, non reale, stantechè alle volte si tratta di opinioni metafisiche, non di scientifiche, che si oppongono alla fede, e alle volte di opinioni dogmatiche, non di dogmi, che si oppongono alla scienza. Messi a lor posto, non si trova conflitto fra gli estremi: l'opinione filosofica dà luogo al domma, e la opinione teologica lascia la conclusione scientifica nella sua verità. Si oppongono alle volte opinione filosofica ed opinione teologica, ma non si è trovata ancora opposizione tra verità scientifica e domma definito dalla Chiesa; o non é verita scientifica quella ritenuta tale, o non é domma definito quello predicato per domma. La verità scientifica non può respingere la verità dommatica benché di un'altro ordine; nè la verità dommatica

depurato dei dogmi e dal sovrannaturale, non perirà, anzi « durerà, se non quanto il moto lontano, ancora per lunghissimo tempo » (p. 433). » Il presente storico, soggiunge, non accenna a cessazione delle religioni in genere, del Cristianesimo in specie; la scienza, potrà con ragione screditare, ogni dì più, i simboli e i dogmi religiosi; ma sarà difficile che per l'avvenire possa annientare il medesimo sentimento religioso in specie quello cristiano, eminentemente morale, e praticato la prima volta da un *uomo* che visse beneficando (voleva dire *medicando?*) e morì predicando» (p. 428-429). E però, conchiude: « Il Cristianesimo primitivo, così come venne fondato da Gesù, esemplare dell'uomo *(ecce homo)*, fu a dir breve, il Cristianesimo dell'umanità, non della trinità. Si ritorni a quel remoto cristianesimo: a questo si adattino le nuove scoperte della scienza (cioè della evoluzione e del transformismo), come già si pratica iu molti paesi: non si ostinino i suoi ministri a conservare ed aumentare un passato dogmatico, che la fede intelligente non piú cura; per

---

ha rinnegato mai la verità scientifica. Nel fatto di Galileo non era il domma che negava la scienza: ma la opinione di alcuni teologi impettita a non voler dichiarare articolo infallibile di scienza e di fede la dottrina di uno scienziato che la voleva ridotta a domma. Non furono in conflitto due verità, ma o la scienza opposta all'opinione, o l'apparenza e la tradizione opposta alla realtà e allo esperimento scientifico. —V. M. L'ABBÉ DE BROGLIE, *La science et la Religion, leur conflit apparent et leur accord réel.* Paris 1885.

vedere col fatto che le probabilità per una lunga vita, anzichè per una vicina morte del Cristianesimo crescono senza dubbio » (p. 434). Il Labanca finisce il suo libro col far cristiano anche Pilato che pronunziò l'*ecce homo;* e noi finiamo col far voti, che passate certe tempeste e certo bujo della mente, il prof. Labanca possa un giorno disconoscere questo suo infelicissimo libro, ed altra volta ripetere col buon Centurione cha vide morire Gesù in croce: *Vere hic Filius Dei erat!* Allora non si saprà persuadere di avere scritto nel 1886 « che la illusione abbia preparati tutti i dogmi cristiani (p. 403) », quando egli viveva nella grande illusione della incredulità in cui fu gettato dalla voga dei tempi e dall'assenso troppo corrivo a certe critiche, che di tutt'altro sanno che di vera critica.

Ma occorrono qui due parole sopra un libretto di Alberto Réville benchè di non recente pubblicazione, come questo del prof. Labanca. Il protestantismo che si dice *liberale* nega appunto la divinità di Gesù, rinnovando oggi la dottrina del *divino* in Gesù, già smessa fin dal II secolo perchè difforme dalla dottrina della Chiesa tramandata dagli apostoli e consacrata ne' Vangeli e nelle Epistole di S. Paolo. Il Réville, ad es. ci dà una *Histoire du dogme de la divinité de Iésus Crist* (deux. ed. Paris 1876) insegnandoci che gli apostoli non conobbero questo dogma, non si legge ne' Vangeli di Marco, di Matteo e di Luca, non è nettamente predicato da S. Paolo, la cui cristologia è confusa e indecisa: e

si dovette giungere alla metà del II secolo per vedersi trasformato in figlio o Verbo di Dio il figlio di Maria, contrariamente alla credenza primitiva della Chiesa del I secolo, e della prima metà del II! Questo ha scritto il Réville con la massima disinvoltura e solennità di affermazioni, quasi da tutti fosse ignorata la storia ecclesiastica, e fossero già andati perduti gli Evangeli, le Epistole apostoliche, e gli scritti, oltre i monumenti dell'archeologia cristiana, si del primo secolo, e si della prima metà del secondo!

La dottrina platonica del Logos, Verbo, introdotta da Filone nel monoteismo giudaico, entrò per opera di Giustino martire, e dell'autore del quarto Evangelo, dice il Réville, nel seno della Chiesa, ed ecco sorto il domma della divinità di Gesù: « C'est avant tout pour appliquer l'idée du Verbe à l'histoire évangélique que le dernier évangéliste a écrit... C'est par lui surtout que la doctrine du Verbe et de son identité avec la personne de Jésus devint dogme chrétien (Op. cit. p. 45-46) », Ma se il quarto Evangelo come fu creduto anche dal Renan, (« tutti gli Evangeli a mio avviso risalgono al primo secolo »), era già letto nella Chiesa prima di finire il primo secolo, tutto il vostro libro, o pastore Réville, va in aria, *come le foglie di Sibilla al vento!* Due scrittori israeliti, il Salvador e il Cohen, vi dicono che gli Evangeli sono de' discepoli di Gesù, de' tali di cui portano il nome, e non sono posteriori all'epoca che rappresentano, nè si contra-

dicono, come ripete con altri il Réville: « ils sont bien moins contradictoires qu'ils ne le paraissent d'abord; et comme, après tout, c'est le seul monument qui nous reste de cette grande epoque, on peut admettre, sans trop de difficulté l'authenticité sufficiente des point principaux sur lesquels ils sont à peu pres d'accord (1) ». Il pastore Réville si sbarazza facilmente delle antichissime testimonianze, anche dello stesso Ern. Renan, cioè che gli Evangeli, compreso il quarto ci fanno risalire « al mezzo secolo susseguente alla morte di Gesù, e persino in due casi (Matteo e Giovanni) ai testimoni oculari delle sue azioni (*Vita di Gesù*, trad. ital. v. I, p. 106) ». Si sbarazza delle testimonianze di San Barnaba (non discutiamo l'autore dell'Epistola), di San Clemente, di Sant'Ignazio, di San Policarpo, di Papias, di Hermas, di San Giustino, di Sant'Ireneo e dello stesso Celso, che non nega gli Evangeli essere stata opera *de' discepoli di Gesù*, e si riferisce appunto a quel che è narrato e detto in San Matteo, in San Marco, in San Giovanni (« come voi, dice ai cristiani, osate chiamare Verbo di Dio un uomo battuto con verghe e crocifisso? questo sangue sarebbe stato mai il sangue di un Dio? »). « Io non vi dò altra prova, scriveva San Girolamo, dell'antichità de' nostri Evangeli, che Celso e Porfirio » (2) e io dico al pastore Réville: ma è davvero

(1) V. CHOEN, Op. cit. p. XXV.

(2) v. AUBÉ, *Le Discours véritable de Celse tiré des fragments cités dans le* Κατα Κελξου *d'Origene*, Paris, 1878.

con buona fede, che avete trovato il dogma della divinità di Gesù Cristo dopo la metà del secolo II, quando appunto comparve (!) il quarto Vangelo detto *secondo Giovanni*? Io voglio credere, o sig. Réville, più a un vostro capriccio di negazioni che alla ignoranza delle antichità e della storia della letteratura cristiana: non voglio credere ignorarsi da voi che le due antichissime versioni latine, la *Vetus Italica* e la *Africana*, si ritengono compiute innanzi al 150, sì che verso la metà del secolo II erano avvenute delle alterazioni sotto la penna de' trascrittori, siccome avvisa l'Hir, tanto ne' sinottici, quanto nel testo di San Giovanni; e però si sentì necessità del canone scoperto nel frammento trovato dal Muratori nella biblioteca di Bobbio: non voglio credere che non sappiate come il libro dei *Philosophumena* ha dimostrato che già nei primi 25 anni del secolo II gli Evangeli tutti e quattro erano per le mani de' fedeli; e come, studiate le antichissime traduzioni, la più tarda versione non è creduta dai critici più recente del 150 (1).

(1) Non parlo qui de' frammenti viennesi di antichi Evangelii recentemente scoverti, nè della famosa *Dottrina de' Dodici Apostoli*, di cui si è scritto anche nella *Rassegna Nazionale*, e molto bene. Il Didon ritiene provato che le versioni dei Vangeli furono contemporanee al testo originale; e aggiunge: « Il est prouvée enfin par la découverte du Codex Sinaiticus de M. C. Tischendorf, qu'à l'époche même où, selon Tertullian, le manoscrit autographe des Evangéles était encore conservé dans les Églises apostoliques; il existait une

Io non saprei dire che sorta di critica sia la tal critica che respinge, quanto all'autenticità di libri, le testimonianze di scrittori quasi contemporanei, o uditori dei discepoli degli autori di essi libri. Fra Sant'Ireneo e San Giovanni, non si frapponeva altro che San Policarpo, di cui Sant'Ireneo era stato uditore; e pure Sant'Ireneo lasciò scritto: « Ioannes discipulus Domini... et ipse edidit Evangelium Ephesi Asiae commorans »: e il Reville ci vuol far credere che il quarto Evangelo, fonte della divinità di Gesù Cristo, sia stato scritto dopo la prima metà del secolo II! Nè vale la testimonianza del contemporaneo di Sant'Ireneo il dottissimo Clemente Alessandrino, « Ioannes omnium postremus, cum videret in aliorum Evangeliis ea quae ad corpus Christi pertinent tradita esse, ipse divino Spiritu afflatus, spirituale Evangelium, familiarium suorum rogatu conscripsit »: non vale l'attestato di Eusebio che Clemente ci aveva trasmesso, quanto alla composizione degli Evangeli, la tradizione che aveva ricevuto da' più antichi preti (*Hist. eccles. VI*)! Il Rèville non vorrà ancora addurre contro l'autenticità del Vangelo di San Giovanni, il *silenzio* di Papias, messo avanti dal Reuss, e dal Renan; chè oltre la leggerezza dell'obbiezione che ha voluto scambiare il silenzio creduto di Papias per

---

copie contemporaine, Cette copie nous est offerte dans le Codex Sinaiticus, antérieur aux corrections des manuscrits exigées officielement par Constantin ». *Vie de Jésus Christe*, t. 1, p. XXIX. Paris, 1891.

una negazione, quasi un breve frammento conservato da Eusebio, comprendesse tutti gli altri capitoli dell'opera del Vescovo di Jeropoli, il dottor Arbele professore a Tubinga, ha richiamato l'attenzione de' critici sopra un passo che si legge in un codice probabilmente del secolo IX, appartenuto alla regina di Svezia, ed esistente nella Vaticana; passo che dovette essere scritto verso il secolo V, quando ancora esisteva il libro di Papias, e nel quale è detto appunto, che « l'Evangelo di Giovanni fu pubblicato e distribuito alle Chiese da San Giovanni stesso vivente, siccome lo scrittore nominato Papias, di Jeropoli, discepolo caro di Giovanni, riferisce *in exotericis, id est in extremis quinque libris* (1) »: di più vi si legge eziandio che Papias *descripsit véro Evangelium dictante Joanne recte*; così come è pur detto da un anonimo greco pubblicato dal p. Cordiero nella *Catena Patrum Graecorum in sanctum Johannem,* cioè che, « Giovanni dettò il suo Evangelo al suo discepolo Papias di Jeropoli » (2). Tante solenni testimonianze han fatto dire, all'Ewald che nessuno oggi « oserà dire che il quarto Evangelo non sia punto dell'Apostolo San Giovanni »: e pure l'hanno osato il Réville e il Labanca, dopo che mutò sentenza il Renan », con coraggio, di cui

(1) V. MEIGNAN, *Les Evangiles,* Prem. Append. p. 439 e segg. Queste parole latine sono errate, e il Meignan leggerebbe l'*in exotericis, exegeseos,* mal tradotto *in extremis.*

(2) V. MEIGNAN. Op. cit. p. 442-43.

non si sentì capace lo Strauss dopo le disputazioni del Dewitte contro il Bretschreider.

Non posso credere di buona fede il Renan, che, rinunziando al suo primo giudizio sul Vangelo di S. Giovanni, ci è venuto a dire nel volume *L'Eglise Chrètienne,* il quarto Evangelo essere stato accettato sulla fine del secolo II, essendo *probabile che molti anni dopo la morte dell'apostolo Giovanni qualcuno prese la penna per scrivere sotto il nome dell'apostolo e in onore di lui, un Evangelo che rappresentasse o fosse creduto rappresentare la sua tradizione* (v. p. 73).

Ma i *molti anni* dalla morte dell' Apostolo non erano scorsi e già il quarto Evangelo faceva parte del canone della Chiesa di Oriente e di Occidente, come si rileva dalla testimonianza di S. Ireneo, che era stato discepolo di S. Policarpo e di Papias discepoli di S. Giovanni, e doveva saper meglio di un critico del secolo XIX se l' apostolo Giovanni, avesse scritto o no quell'Evangelo, in proposito del quale indica pur la città dove fu scritto, «edidit Evangelium, Ephesi Asiae commovans». (*Contra Haeres,* L. III; c. 1). S. Ireneo era nato in Asia, e forse vi scriveva, e ci fa sapere che pur gli eretici Valentiniani facevano uso del Vangelo «quod est secundum Joannem», così come altri eretici non ammettevano la dottrina sulla missione dello Spirito Santo, «quae est secundum Joannis Evangelium». Il Renan cita questo passo di S. Ireneo, col quale l' autore si riferisce a una particolare dottrina che taluni eretici volevano respinta dall'E-

vangelo di S. Giovanni, come documento che «jusque vers la fin du 11 siècle, le livre (l'Evangelo secondo Giovanni) ne rencontre que l'indifference ou l'opposition» (p. 73; ma dimentica che S. Ireneo stesso aveva poco innanzi scritto; «Tanta est autem circa Evangelia haec firmitas ut et ipsi heretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam cenfermare doctrinam.... Cum ergo hi, qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant, et utantur his, firma et vera est nostra de illis ostensio (L. III. *Contra Haereses*, 7, 9)». Io non posso credere che il Renan ignori tutte le testimonianze che si sono raccolte dagli eretici stessi del II secolo sopra il Vangelo di S. Giovanni. La *Concordia* detta di Taziano *(Diatesseron)* comprese i quattro Evangeli, sì che uno scrittore antico lasciò scritto che l'opera di Taziano, discepolo di S. Giustino, cominciava col primo versetto dell'Evangelo di S. Giovanni; e Marcione, che il Renan dice non aver conosciuto il Vangelo di S. Giovanni, ne ebbe in opposto tale conoscenza che Tertulliano poteva così parlargli nella confutazione: «Si Scripturas opinioni tua resistentes, non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confundisset te in hac specie Joannis Evangelium (*adv. Marc.* c. III)»: le quali parole ci dicono chiaramente che Marcione aveva accettato il Vangelo di S. Giovanni, e ne aveva ben conoscenza. Un altro critico, anteriore a Marcione, e discepolo di Valentino, Eraclione, scriveva un comento sopra l'Evangelo di S. Giovanni, assai

prima della seconda metà del secolo II; e Tolomeo pur de' Valentiniani, in una Epistola, conservataci da S. Epifanio, citava un passo di S. Giovanni con la formola *l'Apostolo dice*, formola anche usata da Teodoto nelle citazioni di San Matteo, San Luca e San Giovanni. Il voler dire poi col Bretscheider che Valentino, comparso verso il 134, non conobbe il Vangelo di S. Giovanni, Vangelo accettato dai discepoli di esso Valentino, è un puerile sotterfugio; perocchè i discepoli non avrebbero mai accettato un nuovo scritto, del quale si servivano i cattolici per combatterli, se già quello scritto non fosse esistito al tempo del loro maestro. E dovrebbe il Renan ricordare che l'opera che Tertulliano dice composta da Valentino col titolo di *Sophia*, è posseduta in una versione copta dal museo Britannico, e l' Hug ha fatto notare che in essa antica versione si contengono molti passi di tutti e quattro gli Evangeli (1). Chi de' Padri del secondo secolo rimprovera Basilide o Carpocate di non avere ammessa l'autenticità de' quattro Evangeli? La discussione versò sulla interpretazione, ovvero sulle dottrine contenute nè quattro Evangeli: non già sulla loro autenticità. Quando Celso volle fare la critica della religione novella si riferì soprattutto all'*Evangelo*, e cita racconti e discorsi che si leggono in S. Matteo, in S.

(1) v. GLAIRE, *Introduct. hist. et critique aux livres de l'ancien et du nouveau Testam.* 3 ed. t. IV p. 257 e segg. Paris 1862.

Marco, in S. Luca, in S. Giovanni; e il Renan saprà certamente come sono ben leggere le osservazioni del Bretschneider contro i passi di Celso che si riferiscono al Vangelo di S. Giovanni, e sa come dopo le molte citazioni in proposito l'Aubè sinceramente conchiude, che: «Celse connaît distintement l'Evangile de Saint Jean»; e che «une lecture, un peu attentive des fragments du livre de Celse permet donc d'assurer qu' il possédait «nos quatre Evangiles» (1).

Che se il Réville non vuole assentire alle antichissime testimonianze, nè ai più gravi fra gli stessi critici razionalisti, quanto al Vangelo di San Giovanni, che guasta molto le uova ai nostri sapienti e critici del Cristianesimo primitivo e dei dommi cristiani, non si mostri tanto scortese verso scrittori israeliti, che avrebbero avuto interesse di saperne più di lui, nato cristiano, quanto alla storia del dogma della divinità di Gesù Cristo. Un correligionario del sig. Réville, Michele Nicolas, ha largamente discusso in un capitolo del suo libro *Les Doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs a l'Ère Chrétienne* (sec. c. II,) donde potè uscire la dottrina del *Verbo*; e ritiene siccome abbiamo sopra notato, contro tutto l'assunto del Réville, che la predetta dottrina ebbe nascita in Palestina e non derivò nè dal masdesmo, nè dal

(1) v. *La Polemique paienne à la fin du II siecle*, p. 227. Paris 1878.

platonismo, il cui *Logos* rappresenta tutt'altra cosa che il *Verbo* giudeo. Così da più anni il Salvador aveva scritto, quando il Réville pensò a scrivere il suo libro calcandolo sopra un anonimo del sec. XVIII, *Le Platonisme devoilé*, che quando Gesù si serviva della espressione di *Figlio di Dio*, non la usava nel senso ordinario degli Ebrei; che se così fosse stato non ci sarebbe stato luogo al processo e alla condanna per bestemmia (*Vie de Jesus*, t. II, p. 217). In San Marco difatti leggiamo: « Rursum summus sacerdos interrogabat eum, et dixit ei: Tu es Christus Filius Dei benedicti? — Jesus autem dixit illi: Ego sum... summus autem sacerdos scindens vestimenta sua, ait: Quid adhuc desideramus testes? Audistis blasphemiam: quid vobis videtur? Qui omnes condennaverunt eum esse reum mortis (c. XIV. 61-64) ». - Questa è storia, o sig. Réville, lasciataci dallo scrittore del Vangelo che la critica stessa razionalista ritiene come documento *storico;* e voi stesso trovandovi un po' sconvolto da taluni passi de' tre primi Evangeli, non ne uscite puerilmente che mettendoli in sospetto (v. p. 8, n. 7). Ma eccovi innanzi il dotto israelita Cohen col suo libro *Les Déicides*, etc. fondamento del quale, in difesa del popolo giudeo, è che Gesù si predicò *figlio di Dio*, nel senso letterale della frase, si che quando apertamente disse *Filius Dei sum*, i Giudei dieder mano alle pietre per lapidarlo; e domandando Gesù, perchè volete voi lapidarmi? risposero: « de bono opere non lapidamus te, sed de blasplemia,

et quia tu, homo cum sis, facis teipsum Deum JHOAN. X, 31 e seg.) » Il Cohen nota appunto: « Eh bien! c'est au moment quel la foi dans l'avenir du monothéisme, et la résistence contre tout ce qui pouvait le compromettre, étaient à leur plus haut degré d'exaltation, que Jesus, en *se déclarant fils de Dieu et égal a Dieu*, vint, tout à coup, troubler profondément les croyances unitaires de ses contemporains.... O comprend donc l'étonnement et l'indignation dont les Juifs, contemporains de Jesus, furent saisis, lors qu'il entendirent ce dernier s'arroger d'abord des prérogatives qui ne pouvaient appartenir qu'à Dieu, et bientôt s'attribuer une origine et nature divine (p. 100) ». Qnesto che nota il Cohen fa cadere, o sig. Réville, la vostra peregrina *storia del dogma della divinità di Gesù Cristo*, che fate nascere nel secondo secolo, e compirsi sulla fine del terzo e nella prima metà del quarto nel Concilio di Nicea.

Non altrimenti ha veduto il processo storico del Cristianesimo primitivo, disfigurato nella fede di Nicea, il prof. Labanca; ed é curioso che a due cristiani, e uno già prete, in toga di professori di storia delle religioni, debbano dar lezione quanto alla credenza nella divinità del fondatore del Cristianesimo due israeliti, il Salvador e il Cohen!

Il Labanca vede nella ricostruzione del Cristianesimo *primitivo* la cessazione del cristianesimo dommatico cominciato col dogma della divinità di Gesù nel secolo secondo; il Réville, seguace del cri-

stianesimo *moderno* proclamato dal Lessing, mettendo da parte la fede della Chiesa *in* Gesù, cioè nella sua divinità, proclama come vero cristianesimo la fede *di* Gesù, cioè una fede senza dommi, nè manco quello della divinità del Cristo nel senso del Cristianesimo dommatico. A questo Cristianesimo *moderno, liberale, unitario,* che venera in Gesù l'ideale della vita religiosa, la più alta conoscenza che mai ci sia stata del divino, sì da essersi sentito e detto *figlio di Dio*, e aver chiamato Dio suo *Padre*, è riserbato il trionfo si dice nelle lotte religiose del nostro secolo; e il Rèville si loda d'aver fatto vedere col suo libro che la divinità di Gesù Cristo non è un domma essenziale al Cristianesimo (p. 181). I dommi della Trinità, della Incarnazione, scrive il Réville, formati dal Cattolicismo e modificati dalla Riforma, *hanno fatto il loro tempo:* al Dio della Trinità deve sostituirsi il Dio unico, superiore e interiore al mondo, il cui Verbo eterno è l'universo, rivelazione del suo pensiero: l'unione del divino e dell'umano è potenzialmente in ogni anima umana; Gesù è grande di una grandezza suprema, perocchè, tra i figli della terra, egli ha sentita questa unione in lui sì intensa, e sì intima, che senza chiudere per un sol momento gli occhi sulle miserie della nostra razza, egli non ha potuto dare a Dio altro nome che quello di Padre (p. 183). Il principio dell'affinità *essenziale* tra lo spirito di Dio e lo spirito dell'uomo, sentita profondamente nella coscienza di Gesù; alla quale ri-

torna il Cristianesimo *liberale e unitario;* porterà la prossima trasformazione della idea religiosa, che avrà del tutto abbandonato il Cristianesimo dommatico della Chiesa: e oramai, conchiude il Réville, « il est *religieux*, il est *chrétien* de se livrer a la science, à l'art, à la poésie, à la politique », purchè tutto si operi per lo spirito e conformemente *al volere di Dio* e *all'Evangelo* (p. 184), Ma è questo appunto il Cristianesimo *di* Gesù, o signor Réville? Per questo la Sinagoga intentò un processo religioso e diede una condanna di blasfemia a Gesù di Nazaret? Siffatto Cristianesimo predicarono gli Apostoli e rileviamo dalle Epistole di San Paolo? Questa vostra fede fu la fede della Chiesa primitiva e de' Martiri?; questa vostra credenza unitaria e panteistico-umanitaria troviamo attestata dai monumenti che ci hanno conservato le antiche Catacombe del I, II e III secolo? La corona che non *sarà rapita* a Gesù sarà questa che nel suo cuore puro, giusta le vostre parole, *l'uomo e Dio si sono amati*, di modo che *per l'ideale divino vivente in lui noi gli dobbiamo di sentirci figli di Dio?* Di questi *ideali* oramai son pieni tanti libri del razionalismo contemporaneo, e sappiamo bene dove vanno a finire. Il Cristianesimo *liberale* del Lessing è finito nell'ateismo della *Fede novella* dello Strauss, e nell'*Antropolatria* del Feueberbach. E avete il coraggio di dire che questa trasformazione dell' idea religiosa pel Cristianesimo liberale, cioè senza dommi e senza fede *si rattacca al pensiero fondamentale di Gesù!;*

alla fede che professarono i primi discepoli di Gesù, innanzi che l'ellenismo creasse il domma della divinità di Gesù!! Il Réville e il Labanca han creduto potersi far giuoco de' loro lettori in nome di una critica storica, che nega *a priori,* e disconosce la storia. La Critica de' Vangeli delle scuole razionaliste oggi non si pasce che di puerilità, di menzogne e di contraddizioni:

E questo fia suggel ch'ogni uomo sganni.

N. B. Questi due scritti ultimi dopo le lettere furono pubblicati nelle dispense della *Rassegna Nazionale* di Firenze, anno VIII.

L'ESSENZA DEL CRISTIANESIMO

E LE SUE GRANDI FORME STORICHE

secondo AUG. SABATIER [1]

—

IL Sabatier professa in quanto a religione l'evoluzionismo, e questa è la sua filosofia della Religione; in quanto al Cristianesimo appartiene alla scuola dello Scheiermacher e fa sue certe dottrine dello Strauss, senza dire che intende alla conciliazione del Cristianesimo positivo e del Protestantesimo liberale. È un teologo protestante ammodernato alla scuola razionalista di Tubinga e dei pastori riformati contemporanei.

Io non discorrerò dello sfoggio e delle applicazioni che fa dell' evoluzione allo sviluppo religioso dell' umanità e in particolare all' ebraismo, dal quale, consentaneo alla sua teorica Spenceriana,

(1) v. *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire.* Paris, Libr. Fischbacher, 1897.

figlia della Derwiniana, tira le origini dell'Evangelo per lo intermedio dei *Profeti*, che pure chiama, egli nemico dei miracoli in forza delle evoluzione universale: « Ce miracle de l'histoire d'Israel (p. 151) »; e afferma, pur non ammettendo il miracolo della rivelazione, stantechè le religioni sono un fatto dello svolgimento della evoluzione: « ils parlent au nom de Iahveh, parce que Iàhveh parle dans leur conscience et déjormais s'identifie avec elle. Voilá l'origin de l'esprit prophétique; ferment vraiment divin ». Il passaporto è fatto; ma che cosa è questo Iahveh? che cosa sono le *grandi creazioni di Dio* pel Sabatier; che cosa erano questi *profeti, che portano un fermento divino*, se accetta da Reuss che i *nabis* primitivi di Israel valgono i *chamans* delle tribù mongole, i divinatori e gl'incantatori, che si trovano dappertutto con le loro ricette magiche, co' loro esorcismi e scongiuri? (p. 156). Il Sabatier, ha fatto un libro a due faccie; volendo contentare credenti e non credenti, cristiani e non cristiani, naturalisti e soprannaturalisti nel progresso e nella evoluzione religiosa che ha trovato.

Il monoteismo spirituale e morale della legge di Mosè, è una grande illusione storica: « Il mosaismo divenne religione razionale dopo l'esilio ». Innanzi la predicazione dei grandi profeti, Amos, Isaia, Geremia, Iahveh andò di pari col Camosh di Moabiti, col Milcom degli Ammoniti, o col Dagon dei Filistei (p. 149). E prima che Iahveh non fosse stato altro che un Dio come quelli dei vicini d'Israel, che fu

mai? il Sabatier non sa quale fu la storia reale di Abramo; sa che l'israelita ebbe Iahveh come Moab ebbe il suo Camosh: che divenne il Dio nazionale d'Israello sotto i Profeti, mentre ancor sotto Salomone il santuario di Iahveh somigliava in tutto ai santuari stessi di Biblos, e di Tiro o di Sidone, si adoravano insieme con lui gli dei de' popoli vicini; sì che il monoteismo non fu una dote primitiva d'Israel, ma una laboriosa creazione dell'*ispirazione* profetica (p. 153). E di chi questa ispirazione? Da parte dell'*Eterno* pel sentimento religioso e la sua progressione nella evoluzione. Dunque nessuna rivelazione positiva, esteriore; ma una ispirazione dell'Eterno, nella evoluzione storica del sentimento religioso, ministri i profeti presso il popolo d'Israel; i quali preparavano il Cristianesimo e il compimento della evoluzione religiosa nell'*anima* del Cristo, nella più alta delle coscienze della divinità, dove l' ispirazione divina è normale e l'unione con Dio per la pietà filiale è così fatta, che Dio vive e travaglia nell'uomo, l'uomo vive e travaglia in Dio (p. 46). Ecco la cristologia dello Scleiermacher in forma più difinita, ma meno cristiana sotto il velo del linguaggio cristiano, sotto cui si nasconde la sentenza: *Gesù Cristo non è Dio!..* La negazione dello Strauss è selvaggia, quella del Renan è d'un letterato critico scettico, ma di un gusto artistico (1),

(1) vedi quanto ha scritto del Renan, del suo ingegno, del suo carattere, del suo *dilentattismo*, e delle conclusioni de' suoi studi, il Séailler nel suo libro *Ernest Renan. Essai de Biographie psychologique.* Paris 1895.

questa del Sabatier, è di un teologo protestante avvolto nel misticismo semipanteistico della Riforma.

I Profeti prepararono l'Evangelo o la Buona Novella di G. Cristo: la pietà unita a un severo ideale di giustizia nella nozione di Dio, la moralità introdotta nella Religione per la subordinazione del rito alla dirittura del cuore e della volontà, infine la speranza di un avvenire di felicità e di pace per l'effettuazione della giustizia; ecco le tre grandi idee legate da profeti all'Evangelo, (p. 168).

Il carattere nazionale del Mosaismo, diviene universalismo religioso del mondo; l'idea della nazione dà posto a quella dell' umanità, e però « la trasformation de la pieté des prophètes, en une création purement morale et en une alliance vraiment nouvelle avec Dieu, fut l'oeuvro du Christ ». Per ciò egli fu l'*aspettato*, il *desiderato*, Colui che portò a vantaggio dell'umanità intera lo sviluppo religioso d'Israello (p. 170) ». Questo pel Sabatier è il significato della Redenzione; nè quello della incarnazione vale altro che la realtà della piena coscienza religiosa di Gesù Cristo e della sua pietà filiale verso Dio come Padre, col sentimento di figlio di Dio che acquistò l'uomo nella esistenza di una tale profonda coscienza, che fu il termine o il coronamento della evoluzione religiosa dell'umanità». (p. 175). Il cristianesimo ortodosso, cattolico o protestante facendo del Cristo la seconda persona della Trinità, il Figlio consustanziale ed eguale al Padre, lo strappa alla storia per trasportarlo nella meta-

fisica (p. 179). Niente di questo nè nel Cristo, nè nella essenza del Cristianesimo, secondo il Sabatier. La conscienza del Cristo, fu il sentimento del *rapporto*, nel quale egli stette col principio universale, da cui sapeva di dipendere, e con l'Universo stesso, nel quale si vedeva contenuto come parte nel tutto» (p. 183). Egli si sentiva, con Dio, in una relazione filiale, e sentiva Dio in una relazione paterna con lui. Il nome di Padre, nome costante, unico, esclusivo che dà a Dio, e quello di Figlio che prende per sè,... fu bene il fondo essenziale della sua coscienza, il segno distintivo e originale della sua pietà; e così il principio e l'essenza del Cristianesimo (p. 184). Non è più la divinità della persona nel Cristo, non la generazione del Verbo eterno figlio del Padre, c'è solamente il sentimento della relazione e la pietà filiale fino al più eccelso grado verso la Divinità, che fece di Gesù il Santo, l'impeccabile; e comunicata questa coscienza al cristiano, ne ottenne la redenzione, ne fece il figlio di Dio: il Cristianesimo è stato religione ideale e perfetta per questo principio dell'unione filiale con Dio, per questa coscienza partecipata dai credenti della conscienza e della pietà filiale sentita dal Cristo (p. 123). Così il Cristianesimo è religione ideale, e religione storica e positiva, perchè si è diffusa dalla esistenza del Cristo, fondatore del Regno di Dio, o della coscienza Cristiana, e Maestro universale della nuova Religione, senza bisogno di tenere per vera tutta la istoria evangelica, e fondare il Cristianesimo sulla

tradizione e sulla leggenda del Cristo. Il Cristianesimo ha il suo fondamento nel fatto della conscienza religiosa del Cristo o nella rivelazione intima di Dio che si è fatta per la prima volta nell' anima di Gesù di Nazaret » (p. 187); e questo basta: tutt'altro, dommi e riti, non sono cose che appartengono al Cristianesimo di Gesù; appartengono al Cristianesimo che si è fatto la Chiesa mercè i suoi Padri, i suoi Dottori, i suoi Papi, e prima di tutti i suoi scrittori delle leggende Evangeliche. Un mezzo secolo dopo la morte di Gesù gli si diede una filialità divina che fosse stata una *filiazione fisica*; poi si predicò che il Cristo fosse preesistito nel seno del Padre, fosse stato il *Logos*, si fosse incarnato; ed ecco uscire da' Concilii di Calcedonia e di Nicea il dogma della Chiesa della Divinità di Gesù (p. 190). Ma con questo domma, dice il Sabatier, della sua divinità metafisica, fu ridotta a una apparenza la vita umana di Gesù, e così separato per sempre dall'umanità; perchè la sua vita interiore non è più la mia, la sua preghiera non può divenire la mia preghiera » (p. 191). Questa è la nuova teologia del pastore Sabatier! è stato un gran danno avere data la divinità a Gesù Cristo e non essersi i credenti dei primi secoli restati alla partecipazione, per l'esempio, della coscienza religiosa e della pietà filiale del Cristo! Il Cristo de' Concilii ha compromesso la salute dell'umanità, ha smessa la religione perfetta e definitiva (che consiste nella negazione della divinità di G. Cristo), e

l'ha fatto svanire (p. 194). « Ritorniamo, ritorniamo, predica il Sabatier al Cristo della storia, al Cristo solo reale e vivente. In lui io ritrovo il *figlio dell'uomo*, che chiama Dio *padre*, come Dio risponde all'*uomo, figlio mio*! Io non so donde venne, e come entró nel mondo, ma so che appartiene all'umanità, siccome ogni figlio di donna, che la umanità e la sua madre e vive in lui; che la sua pietà filiale verso Dio, è una pietà di uomo, e perciò *si può ripetere all'infinito, in ogni conscienza umana per la salute del mondo* (p. 192).

Dopo questo *Credo* del Sabatier non fa più bisogno intrattenerci sulla sua teologia metafisica e sulla sua teologia morale cristiana, e sull'intendimento del protestantesimo liberale che caccia via tutti i dogmi del protestantesimo ortodosso di Lutero e degli altri Dottori delle origini della Riforma; e diremo meglio delle *grandi forme storiche del Cristianesimo*, come rappresentate dal Sabatier nella evoluzione storica per la quale è passato il Cristianesimo, benchè religione *assoluta e definitiva* (p. 216). Come possa darsi la evoluzione in cosa *assoluta*, e come si sia fermata nel Cristianesimo come religione *definitiva*, ma non nelle sue forme storiche fino a quella del protestantesimo liberale cui appartiene il Sabatier; lo capirà egli il libero pastore, non mai chi piglierà in mano questa filosofia della religione del professore dell'Università di Parigi.

L' evoluzione all'uso Spencer non avrà mai termine; potrà incontrare una opposizione (se pur esi-

steranno forze diverse dette evolutive), un forzato ritorno, ma niente sarà mai *definitivo*, niente di natura *assoluta*. Il *divenire* hegeliano è la esatta espressione della evoluzione fatale e inconsciente che agita per finalità cieca, o senza finalità alcuna, terra e cielo, cose e idee, storia dei fatti umani, e concezioni filosofiche e religiose delle menti e della civiltà. Il Sabatier premette in questa storia delle forme del Cristianesimo, che egli intende mostrare come il Cristianesimo prese le sue forme dal mezzo nel quale andò svolgendosi, e dal liberarsene a mano a mano n'uscì una indipendenza più grande e una più pura e più alta spiritualità (p. 219); di modo che « il cristianesimo non è stato giammai meglio compreso che ne' tempi nostri, né giammai la civiltà o l'anima della umanità, prese nell'insieme, sono state più forzosamente cristiane ». Le fasi del Cristianesimo, le quali si sono vestite di *tre forme essenzialmente diverse*, sono: la forma giudea o messianica, la forma greco romana o cattolica, e la forma protestante o moderna. E con molta sicurezza di fantasia e di creazioni storiche il Sabatier, da dotto critico e protestante, ritiene essere stato un *tessuto di leggende* la forma cattolica con le sue istituzioni ecclesiastiche, con la sua costituzione del papato e dell'episcopato. Pel Sabatier non valgono a nulla tutti gli studi sul proposito della costituzione cattolica della Chiesa; e pare che ancora metta in forse, anzi respinga, il fatto storico della dimora in Roma e del pontificato di San

Pietro. Quanto è serio il professore Sabatier nelle sue conoscenze storiche e nella storia della Chiesa! Come conosce che in quella *prima forma* del Cristianesimo (ma se non erano che un *tessuto di leggende?*) c'erano intanto degli elementi contrarii, e stavano nella stessa linea il grano eternamente fecondo (forse l'evoluzione, o la pietà filiale di Gesù?) e la paglia oggimai disseccata e inerte, avanzò del tronco giudeo. Ma sulla fine del primo secolo il Cristianesimo si staccava dal giudaismo nazionale e tradizionale, formando due religioni; e allora il Cristianesimo che per la sua libertà si separò dal Giudaismo, entrò nel campo della leggenda, alterò il messianismo antico, disconobbe la conscienza di Gesù, il Messia giudeo si trasformò in *Logos*, si divinizzò, e la Chiesa si sostitui con la sua gerarchia alla Sinagoga e al popolo d'Istrael. Il Messianismo disparisce per sempre per dar luogo al Cattolicismo, che traspiantato nell'*humus* della civiltà greco romana, cresce e si trasforma, finchè, esso si modelló sull'Impero, e con Constantino non si sa dire se il mondo antico sia divenuto Cristiano, o il Cristianesimo siasi paganizzato (p. 233). La poesia storica del Sabatier e i suoi voli pindarici si fanno veramente ammirare in questa corsa rapidissima al Cristianesimo protestante, e poi al Protestantesimo liberale, e poi?.... Il Sabatier ha scoperto che con la mitologia cattolica si riconoscevano tutte le superstizioni paganiche fino al feticismo più ingenuo, in una progressione inconsciente

(p. 234). Anche la statua di S. Pietro in Roma surrogò Giove!

Avvenne allora la rottura dell' unità organica dell' Evangelo, si opposero l' elemento religioso e l'elemento morale (p. 236); l'elemento religioso si costituì in forma esteriore, come autorità divina; il clero si separò dal popolo, lo aggiogò a sè; la società religiosa si soprappose alla società civile; la morale soprannaturale allontanò la *morale naturale della conscienza;* la rivelazione sbandì la ragione e la scienza umana, il potere spirituale del prete prese il posto del potere temporale della famiglia e dello stato (p. 237): sì che pel Sabatier non si è visto che il finimondo da che nella Chiesa del II secolo cominciò il Cattolicismo, che materializzò il Cristianesimo primitivo, come la Cena divenne la Messa, e nell'Ostia fu fatta la materializzazione di Dio (p. 238). Il Sabatier sembra uno scrittore protestante de' primi tempi della Riforma, non di questo secolo XIX, quando non è più lecito allo scrittore protestante disconoscere le dottrine cattoliche, o fare a fidanza con lettori ignoranti e fanatici: ha visto mai, non dico altro, la Simbolica del Moehler? le opere de' dotti Inglesi, Wiseman, Manning, Newman, che condotti dagli studi della dottrina della Chiesa, divennero cattolici e fecero parte della Gerarchia Cattolica? Non si deve parlare onestamente di dommatica cattolica se non si conosce, e non si studia. Che vi pare a sentir sentenziare che dopo il Concilio Vaticano del 1870 non vi saranno più

Concilii, perchè il Concilio ha abdicato officialmente nelle mani del papa? (p. 241); perchè così l'evoluzione del Cattolicismo è giunta al suo termine? Manco male che resta sempre nel Cattolicismo un protestantesimo *latente* (p. 242), senza cui non sarebbe stata possibile la Riforma (1). I padri della Riforma non trovando la pace interiore dell'anima, il perdono e la salute, che non dava più la Chiesa, risolvettero di ritornare indietro, e di andare ad estinguere la loro sete nella sorgente primitiva dell'Evangelo: ebbero la convinzione che il Cristianesimo si era corrotto nel corso de' secoli, e vollero possederlo nella sua purità; la riforma appunto doveva consistere nella restituzione della verità primitiva (p. 244). E dove è andata a finire la intenzione di questi *buoni* padri, che per primo vollero metter da lato la Chiesa e la sua autorità? Ditelo schiettamente: è finita nella negazione del Cristo della Chiesa, della sua divinità, della divina opera del Cristianesimo, di qualsiasi sovrannaturale, e in fine, per lo Strauss, di Dio stesso. Il protestantesimo del pastore D.r Strauss è finito nel naturalismo e nell' ateismo; quello di meno logici pastori si tiene per ora al protestantesimo liberale. Lutero per voi rigettò il Cattolicismo, come mezzo

(1) Tra i protestanti fra cattolici, cita il Sabatier il Savanarola; ma quanto al Savonarola gli sarebbe opportuna la lettura del recente libro *Il vero Savonarola* di Paolo Luotto, stampato in Firenze in quest'anno 1897.

di salute, per la sua conscienza religiosa e morale, e prevenne così l'esegesi e il ragionamento critico; e trovò la pace nel ricordarsi dell'essenza stessa dell' Evangelo di Gesù Cristo (veramente questa pace è provata dalla storia di Lutero!), nel dare alla fede altro senso che il cattolico, quello di confidenza filiale in Dio, senza dommi e senza sommissione a una autorità esteriore. (Così il Goyau ha trovato che la vera morale è la morale senza legge e senza sanzione, e sarà una grande Riforma nella scienza e nella pratica della morale!). È restata la Bibbia (mutilata) al Protestantesimo; ma la Bibbia, dice il Sabatier, *va insieme al dritto nell'individuo d'interpetrarla liberamente, e senza il dovere personale di assimilarsi le verità che egli vi scuopre* (p. 249), cioè senza il dovere di crederla e di tirarne la sua fede in modo definitivo. Non si avvede il Sabatier che la Bibbia così considerata non ha più autorità, non ha più divinità; finisce ad essere un libro come gli altri, del quale si è in facoltà di non credere nulla, o almeno interpetrare a piacere quanto vi é scritto. In conseguenza le confessioni di fede protestante appoggiate alla Bibbia non sono mai definitive, sono soggette sempre alla critica e alla riforma, e non godono di prescrizione; l'evoluzione, sotto il controllo di una critica perpetua, è la legge del pensiero religioso, così come di tutte le altre attività umane (p. 251). Questa è la filosofia della religione, secondo il Sabatier; questa è la sorte della conscienza religiosa,

della pietà filiale del Cristo, in cui consiste la *essenza del Cristianesimo!* Facciamo noi regalo al Sabatier di questa *Filosofia della Religione;* e resteremo sempre con la filosofia della Religione e del Cristianesimo insegnata dalla Chiesa.

VINCENZO DI GIOVANNI.

FINE DEL I° VOLUME

INDICE

Al lettore . . . . . PAG. V

LETTERE

La *Religione dell'Avvenire di Eduardo De Hartmann* » 1
Sul libretto L'*Avvenire Religioso dei popoli civili di Emilio De Laveleye* . . . . . » 49
Sul libro La *Religion de l'Avenir par F. Laurent* » 71
Sul libro *Fede vecchia e Fede nuova di Federico Strauss* . . . . . » 107
Ernesto Renan e la sua *Vita di Gesù* . . . . » 159
Sul libro *Scritti apologetici di Vinc. Di Giovanni.* » 184
NOTA . . . . . » 213
Segue la NOTA. *Lettera al C. T. Mamiani* . . » 226
Lettera del C. T. Mamiani al prof. Bertini . . » 230
La *Nuova Vita di Gesù* e la *Novella Fede* di Federico Strauss. . . . . » 233

APPENDICE ALLE LETTERE PRECEDENTI

Le *Origini del Cristianesimo* e *Gli Evangeli,* secondo Ernest Havet ed Ernest Renan . . . . » 253
Il *Cristianesimo primitivo* e il *Dogma della Divinità di Gesù Cristo* secondo B. Labanca e A. Réville » 285
L'Essenza del Cristianesimo e le sue grandi forme storiche secondo Aug. Sabatier. . . . . » 343

PALERMO — Scuola Tipografica del *Boccone del Povero.* — PALERMO

OPERE FILOSOFICHE DELLO STESSO AUTORE

I..... **Principî logici estratti dall'Organo di Aristotile,** terza edizione riordinata e accresciuta. Palermo 1877.
II..... **Prelezioni di filosofia.** Palermo 1877.
III. IV. V.. . **Principî di filosofia Prima,** vol. 3, seconda edizione, riveduta e riordinata. Palermo 1878.
VI..... **Sofismi e buon Senso,** *Serate Campestri,* seconda edizione riveduta. Palermo 1873.
VII. ..... **Il Miceli, ovvero dell'Ente uno e reale.** Dialoghi tre, seguiti dalle *Specimen scientificum V. Miceli.* Palermo 1863.
VIII..... **Il Miceli, ovvero l'Apologia del sistema.** Nuovi dialoghi seguiti da scritture inedite di V. Miceli. Pal. 1865.
— **Appendice.** *Frammenti di Filosofia Miceliana.* Palermo, 1891.
IX..... **Hartmann e Miceli.** Palermo 1877.
X. XI..... **Storia della Filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX,** con documenti inediti, vol. 2. Pal. 1873.
XII... ..... **Il Padre Giuseppe Romano e l'Ontologismo in Sicilia sulla metá del secolo XIX.** Palermo 1879.
XIII..... **Severino Boezio filosofo e i suoi imitatori.** *Studii.* Palermo 1880.
XIV..... **Giordano Bruno e le fonti delle sue dottrine.** Pal. 1886.
XV..... **Giovanni Pico della Mirandola nella storia del Risorgimento in Italia.** Palermo 1894.

ALTRE OPERE VARIE DELLO STESSO

Elogi e scritti varii. Palermo 1856.
Cronache Siciliane dei secoli XIII, XIV, XV. Bologna 1865.
Scuola, Scienza e Critica. Nuovi scritti varii. Palermo 1874.
Scritti Apologetici. Palermo 1875.
Notizie storiche della Città di Alcamo *etc.* Palermo 1876.
La Religione dell' avvenire. Lettere a C. Cantù e ad Augusto Conti. Firenze, 1877.
La Cronaca del Ribellamento di Sicilia contro re Carlo, secondo la lezione de' Codici Palermitano, Vaticano, Modenese. Palermo, 1877.
Filologia e Letteratura Siciliana, vol. 4. Pal. 1871, 1879, 1889.
Le Accademie degli « Accesi », dei « Riaccesi » e del « Buon Gusto » (1568, 1622, 1718). Palermo 1894-96.
I Casali esistenti nel territorio della Chiesa di Monreale nel sec. XII Palermo 1892.
Cristoforo Colombo. Palermo, 1893.
La Topografia antica di Palermo dal sec. X, al XV. Memorie con 18 tavole, Piante e carte, vol. 2, Palermo 1889-90 (Opera premiata con due medaglie di oro).
La Chiesa dell' Annunziata a Porta San Giorgio in Palermo. Palermo 1895.
Le Fortificazioni di Palermo nel sec. XVI etc. con carte. Palermo 1896.
Apologetica e Archeologia Cristiana. Palermo 1897.

Sotto i torchi Vol. II.

2 7 8 8 9 7